الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
المكتب الوطني للبحث والتطوير

# دليـــل أكسفورد للفلسفة

الجزء الثاني
من حرف ظ إلى حرف ي

تحرير
تد هوندرتش

ترجمة
نجيب الحصادي

تحرير الترجمة
منصور محمد البابور      محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة
عبد القادر الطلحي

# م

* **ما بعد البنيوية.** مدرسة فكرية ظهرت في نهاية السبعينات تزعم تجاوز - أو على الأقل «إثارة المشاكل» - *للبنيوية الأسبق عهدا. أفضل طريقة لفهمها هي أن نعتبرها تنويعة مستلهمة من الفرنسيين لما يسمى *«بالمنعطف اللغوي»، تقر أن كل الإدراكات الحسية، المفاهيم، والمزاعم الصدقية مشكّلة في اللغة، صحبة «مواضع الذات» المناظرة التي هي ليست سوى ظاهرة مصاحبة مؤقتة *لخطاب ثقافي ما. أخذت ما بعد البنيوية من سوسير فكرة اللغة بوصفها نسقا من علاقات واختلافات ملازمة «دون حدود إيجابية»؛ ومن نيتشه منظورها لنسبية أخلاقية - تطورية ابستمولوجية متطرفة؛ ومن فوكو خطابتها ضد التنويرية الخاصة «بالقوة/المعرفة» بوصفها القوة المحركة للعقل والحقيقة. مثل هذا الفكر عرضة لكل الانتقادات المألوفة - بما فيها أشكال الدحض الترانسندنتالي - المجرب ضد المرتابين المتشددين والنسبانويين عبر العصور.

سي.ن.

J. Sturrock (ed.), *Strucuralism and Since* (Oxford, 1079).

* **ما بعد الحداثوية.** بمعناه الواسع، هذا تعبير «تشابه عائلي» يستخدم في تنويعة من السياقات (المعمار، الرسم، الموسيقا، الشعر، القصص الخيالية، الخ.) يشار به إلى أشياء تبدو مرتبطة، إن كانت مرتبطة، وفق تعددية مرنة من الأساليب ورغبة غامضة بالانتهاء من دعاوى الثقافة الحداثوية العالية. وفق المعايير الفلسفية، تشترك ما بعد الحداثوية في شيء مع نقد القيم التنويرية ومزاعم الصدق التي يطلقها مفكرو قناعات الجماعانية الليبرالية؛ وأيضا مع البراجماتيين المحدثين من أمثال رتشارد روتي الذي رحب بنهاية دور الفلسفة المزعوم بوصفها خطابا مميزا يقول لنا الحقيقة. ثمة نقطة اتصال أخرى مع القصص الخيالية والفنون ما بعد الحداثوية في الانشغال الراهن، من قبل بعض الفلاسفة، بمواضيع «الانعكاسية الذاتية» أو الأحاجي المثارة عبر السماح للغة بأن تكون موضع تدقيقها الخاص بها عبر نوع من التراجع البلاغي المسبب للصداع. بهذا المعنى يمكن اعتبار ما بعد الحداثوية تطورا مشرقا لما يسمى «*بالمنعطف اللغوي» الذي ميز الكثير من الفلسفة المتأخرة.

سي.ن.

*الحداثوية.

Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader* (Hemel Hempstead, 1993).

* **ما بعد علم الأخلاق.** الدراسة الفلسفية لطبيعة الحكم الأخلاقي. لذا، عوضا عن أن يعنى بمسائل تتعلق بما هو صائب ومخطئ حقيقة (أو خير أو شرير)، فإنه معني بدلالة أو أهمية وصف شيء بأنه صواب أو خطأ. على اعتبار أنه يتأتى على نحو مناسب تسمية هذين النوعين من البحث بعلم الأخلاق، قد يستخدم التعبير مابعد علم الأخلاق للإشارة الأكثر دقة للأخير. يشتمل ما بعد الأخلاق على دلالات الحدود الأخلاقية ومسائل من قبيل ما إذا كانت الأحكام الأخلاقية موضوعية أو ذاتية. أيضا فإنه يشتمل على *إشكاليات أخرى في فلسفة الأخلاق.

ر.هـ.

*الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ العاطفانية؛ المعيارية؛ الأخلاقية، الواقعية.

* **ما بعد المنطق.** الدراسة الرياضية والفلسفية لمكونات أنساق المنطق. تشتمل الأمثلة على التحليل

المحكم لمفاهيم من قبيل المترتبة المنطقية، *الاستنباط، *الصورة المنطقية، *الاستيفاء، والإشارة. من النتائج النمطية في ما بعد المنطق مبرهنة *التمام التي تثبت أن مفهوم المترتبة النظري ـ النموذجي متضمن في براهين يمكن اشتقاقها في النسق الاستنباطي المعطى.

س.س.

*المنطقية، النظرية.

Stephen Kleen, *Introduction to Mathematics* (Amsterdam, 1952).

*** مادهفا (القرن 13 أي.د.).** شارح بناصر الثنائية *لفيدانتا، جزء من الكتاب المقدس الموحى به عند الهندوس. يدافع مادهفا عن واقعية العالم الخارجي، بما فيه المكان غير القابل للقسمة، الزمان، الأنفس، الأجسام، وخصوصياتها المتفردة. يحذرنا من أننا لا نستطيع عبادة الله إذا اعتقدنا أننا متماهين معه، ويحتفي بالفروق الخمسة التي ينكرها الأحديون المثاليون، ألا وهي الله ( العالم، الله ( أنا، أنا ( أنت، أنا( المنضدة، المنضدة ( الكرسي. لعدة قرون أثارت مثل هذه التعددية ردودا بارعة من قبل الأحديين وردودا مقابلة من قبل أنصار الثنائية. التمييزات عنده حقائق سلبية موضوعية نشهدها مباشرة عبر النفس ولا تدرك عبر الحس الباطني أو الخارجي. يناقش مذهبه الابستمولوجي الخصب مسائل من قبيل «إذا كانت المعرفة تسوغ نفسها، فكيف نميز مزاعمها عن زعم خاطئ بالمعرفة؟». التحرر، الذي لا يكتسب إلا عبر التفاني في عبادة الله المشخص، يفضي إلى مقاربة مباركة لله، دون التساوي معه، رغم أن بعض الآثمين (منكري الثنائية؟) يظلون ملعونين أبد الآبدين.

أي.سي.

*الفلسفة الهندية.

S.S. Raghavachar, *Dvaita Vedanta* (Madras, 1977).

*** مارلو ـ بونتي، ميوريس (1907–61).** فينومينولوجي فرنسي أسهم مع سارتر في تأسيس الفلسفة الوجودية. عني دوما *بثنائية الذات ـ الموضوع *الديكارتية، التي يمكن أن نجادل بأنها ظلت تهيمن على وجودية ساتر. بالركون إلى مفهوم هوسرل في *القصدية قبل الإسنادية وعرض هيجل للوجود البشري على أنه وجود ـ في ـ العالم، طور بونتي وصفا للعالم باعتباره مجالا للخبرة يجد فيه المرء نفسه. أصبح كوجيتو ديكارت يقر «أنتمي إلى نفسي بينما أنتمي إلى العالم». أي محاولة لتشكيل العالم بوصفه موضوعا للمعرفة تعد دوما ثانوية في علاقتها الطريقة الأساسية في الوصول إلى العالم التي حددها بونتي في الجسد.

جعل *Phenomenology of Perception* (1945) من بونتي فيلسوف الجسد المبرز. الجسد ليس ذاتا ولا موضوعا، بل صيغة غامضة من الوجود تؤثر في كل المعارف. يعول بونتي على الفحص النقدي الذي يقوم به علم النفس وعلم وظائف الأعضاء المعاصران الذين عرضه في كتابه الأول *The Structure of Behaviour* (1942)، كي يدافع عن أولية الإدراك الحسي. إنه يتهم محاولة الفلسفة التقليدية التي تجد في *الإدراك الحسي ضمانا يميزه عن الهلوسة. ما هو معطى في الإدراك غامض. لكن هذا لا يفضي إلى الارتيابية تماما كما أن خبرة التحرر من الوهم لا تفضي إليها. إن اكتشاف المرء أنه ضحية وهم لا يشكل تحديا لإيمان في الإدراك كلية. إن الإدراك السابق لا يتهم إلا باسم إدراك جديد.

يميز بونتي ما يكشف عنه التأمل عما هو معطى في الخبرة اللاتأملية. التأمل المتطرف هو بديل بونتي *للتحليل، الذي تعرض باستمرار لانتقاداته. الفكر التحليلي عنده إنما يجزئ الخبرة إلى مكونات، مثل الإحساسات والنوعيات، ومن ثم فإنه مضطر لاستحداث قوة تعمل على التركيب في محاولة لإعادة بناء عالم الخبرة. رغم هذا، حظيت أعمال بونتي بترحيب في أوساط الفلاسفة التحليليين لم تحظ به عند الفينومينولوجيين.

عبر كتاباته، حاول تقصي التماس البدائي بين الجسد والعالم قبل تأثير التحليل. بقيامه بذلك، كان يقاوم نزعة في الفكر الفلسفي والعلمي المعاصر لتثبيت المعرفة المستقلة التي يتوصل إليها عبر استيفاء شروط تجريبية.في بحثه الأخير «Eye and Mind' (1961)، لجأ إلى الرسم كي يستشهد على مميزات علاقة الجسد بالعالم، وهي شواهد لا تشفي غليل الباحثين عن نتائج محددة. ثمة نتيجة مماثلة تلزم عن دراساته للغة التي قدمت علم اللغة السوسيري إلى الفينومينولوجيا. في المخطوط الذي تخلى عن نشره «*The Prose of the World'* وفي مجموعة الأبحاث Signs (1960)، يجادل ضد مثال اللغة الخوارزمية.

في *The Visible and the Invisible* يطرح مفهوم اللحم البشري في محاولة جديدة لتقصي معنى أن يكون الرائي مقحما فيما يرى. لقد وجد أن مفهومه الأسبق في الجسد ظل مرتبطا بمذهب ميتافيزيقي ثنائي التزم برفضه. لذا فإن اللحم البشري لم يطر ح بديلا للعقل أو العالم، بل بوصفه عنصرا، شأن الماء والهواء. لسوء الحظ أنه

توفي قبل أن يكمل كتابه. لقد عوّل البحاث بقوة على مدوناته لتقويم إلى أي مدى يشكل مذهبه الأنطولوجي في *The Invisible and the Invisible* تخليا عن دراساته الفينومينولوجية السابقة وليس مجرد مواصلة لها.

ر.ل.ب.

M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception* (Tallahassee, Fla., 1989).

G.B. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty* (Athens, Oh., 1981).

*** ماخ، ارنست (1838–1916).** عالم نمساوي رشح عدة مرات لجائزة نوبل. له إسهامات عظيمة في علم البصريات (ظاهرة دوبلر)، الصوتيات (الموجات الصدمية)، الفسيولوجيا (حزم باخ)، وتاريخ فلسفة *العلم. كتب بأسلوب حيوي حاضا على «النقلة الفكرية الجريئة»، ومؤكدا أن الإحساسات والأشياء المادية «لا تقل أساسية عن عناصر الخيمياء»، ومنتقدا علماء زمانه (بمن فيهم المدافعون عن النسبية) لتغاضيهم عن هذا الجانب. باعتبارهم الفيزياء مقياسا للواقع، أعاقوا توحيد الظواهر المادية، البيولوجية، والسيكولوجية. معظم مطالب باخ أصبحت الآن رائجة. (*التطورية، الابستمولوجيا؛ *البنائية؛ *التكاملية)، رغم أن ذلك لم يحدث بالطريقة التي كان لها أن تسعده.

ب.ك.ف.

بيبلوجرافيا، أدبيات، وتقويمات في:

R.S. Cohen and R.J. Seeger (eds.), *Ernst Mach, Physicist and Philosopher* (Dordrecht, 1970), P.K. Feyerabend, Studies in the History of the Philosophy of Science (1984), J.T. Blackmore, *Ernst Mach* (Los Anglos, 1972).

*** مارتن، تشارلز ب. (1924– ).** أستاذ الفلسفة في جامعة كالجاري، وأستاذ كرسي سابق في جامعة سدني، والرئيس السابق للجمعية الفلسفية الأسترالية، اشتهر بأعماله في الميتافيزيقا وفلسفة العقل. مستشهدا بلوك بوصفه ملهما، كان أحد الأنصار المبكرين للنظريات السببية في الإدراك الحسي، المعرفة، والذاكرة، وأحد رواد *الواقعية الميتافيزيقية الأسترالية المبرزين. دافع عن مفهوم مادي غير توفيقي في العقل بوصفه نزوعات عصابية مادية مركبة تقوم بمداولة المواد الحسية. «عنية» و«حولية» [نسبة إلى «عن» و«حول»] الأفكار والصور إنما تنشآن عن تحققاتها النزوعية في الجهاز العصبي. بوجه أكثر عمومية، يرى مارتن أن الحالات العينية للخصائص تحتاز دوما على جوانب نزوعية وغير نزوعية، وأن أفضل طريقة لاعتبار الإجراءات السببية لا يكمن في إقرار أنها علاقات بين حوادث متمايزة، بل «تجليات متبادلة لنماذج خصائصية نزوعية على نحو متبادل».

جي.هيل.

*الأسترالية، الفلسفة.

C.B. Martin, 'Protolanguage', *Australian Journal of Philosophy* (1987).

*** مارتيان، جاكو (1882–1973).** أشهر دعاة التوماوية المحدثة في القرن العشرين. أنكر النزعات الدنيوية والعلماوية، فاعتنق حين بلغ من العمر 24 عاما الكاثوليكية الرومانية وأمضى بعد ذلك ما يقرب من ستين عاما يفصّل في نسق فلسفي شامل مؤسس على أعمال توما الأكويني وأتباعه المدرسيين، خصوصا جون سينت توماس (1589–1644). تركزت إسهاماته الأساسية في الابستمولوجيا (1932) (*The Degrees of Knowledge*)، الفلسفة الاجتماعية (*The Person and the Common Good*) (1947)، والاستاطيقا (*Art and Scholasticism*) (1920). مارتيان واقعي مخلص لواقعيته في الميتافيزيقا والابستمولوجيا: فهو يتبنى التعددية الأنطولوجية، زاعما أن ثمة مراتب مختلفة في الوجود غير قابلة للرد، مثال الفيزيقي، السيكولوجي، الاجتماعي، والروحي؛ وعلى نحو مشابه تنوع سبل الدراية بالواقع، ودور الحدس العقلاني المبدع ومن ثم يقوم بربط الميتافيزيقا بالأستاطيقا.

جي.هال.

*المحدثة ـ التوماوية.

R. Mclnerny, *Art and Prudence: Studies in the Thought of Jacque Maritain* (Notre Dame, Ind., 1988).

*** مارتينيو، جيمس (1805–1900).** قائد الأستراليين في إنجلترا الفيكتورية وهو أخ الناقد الاجتماعي هاريت مارتينيو، درّس في مانشستر نيو كوليج، حيث أصبح في النهاية رئيسها. كان مدافعا عن المذهب الحدسي في الأخلاق، وثمة فصل في كتاب سدجوك *Methods of Ethics* كرس لنقد رؤيته. يشتهر اليوم بدفاعه عن شكل من علم أخلاق *الفضيلة مؤسس على الشخص الفاعل مفاده أن البواعث هي المواضيع الأساسية للتقويم الأخلاقي (الأكثر حظوة بالتوقير، تتلوها العاطفة) وكل الأفعال إنما يتوجب أن تقوم بشكل ثانوي وفق علاقتها بمثل تلك البواعث. لعل نظريته هي أنقى مثال على النظريات المؤسسة على الأشخاص الفاعلين في تاريخ الفلسفة بأسره.

م.س.

*الفاعل، المنسبة إلى، الأخلاقيات.

J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral*

*Philosophy* (Oxford, 1977), esp, ch. 7.

*** ماسارك، توماس جاريج (1850–1937).** فيلسوف وعالم اجتماع وسياسي تشيكي أثر في أجيال من مفكري التشيك والسلوفاك. عمل أستاذا في جامعة تشارلز في براغ منذ عام 1882 حتى عام 1935، ورأس تشيكوسلوفاكيا الناشئة منذ عام 1918 حتى عام 1935. عارض الكهنوتية والملكية وضد السامية والبلشفية.

رام تفسير أزمة التشيك والمجتمع الأوربي في نهاية القرن التاسع عشر، التي تميزت بزيادة حالات الانتحار. (*The Suicide*...1881) في *The Principles of Concrete Logic* (1885)، تبنى تصنيف كونت للعلوم، مضيفا إليه المنطق وعلم النفس، كما يفهمهما ج.س. مل. أيضا تناول تاريخ التشيك وكفاح كل إنسان ومجتمع سعيا وراء المثال الإنساني الخاص بالحب المشبوب. كانت هذه الإنسانية الدينية أكثر عاطفية من الإنسانية السياسية والعقلانية التي نادت بها الثورة الفرنسية. في *The Social Question* (1898) رفض الماركسية بوصفها موضوعانية، لاأخلاقية وضعية، وجبرية مادية، رغم أنه يقبل معناها السياسي الزمني والأيديولوجي. في *The Spirit of Russia* (1913)، يقوم بتحليل الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر مؤكدا فكر ديستوفسكي.

م.ب.

Jan Patocka, *Three Studies about Masaryk* (Prague, 1991).

*** مارسيل، جبرائيل (1889–1973).** فيلسوف وكاتب مسرحي وناقد أدبي وموسيقي فرنسي اعتنق الكاثوليكية الرومانية عام 1929. طرح حلولا لإشكاليات وجودية (رغم أنه شأن وجوديين آخرين ينكرون لقب «وجودي»).

في *Etre et avoir* (Being and Having, 1935)، يعقد تمييزا بين وجود المرء وحياته. «أنا أكون» تحتاز على أسبقية وجودية نسبة إلى «أنا أعيش» (هذا يعني، تقريبا، أن الوجود شرط ضروري للعيش لكن العكس ليس صحيحا). على هذا يؤسس اعتقاده بأن الحياة «قد منحت لي»، وهي حقيقة لافتة إلى درجة أنها تقترح وجود الله.

على نحو شبيه باستخدام هيدجر لـ «الوجود ـ شطر» العدم»، يلحظ مارسيل بأن وجود المرء «يتهدده الخطر» في كل لحظة ويخلص إلى أن السبيل الوحيدة لفهم «محنة» الحياة أن يؤمن المرء بوجوده «خلف نطاق» حياته، أي البقاء بعد موته.

تواجه ميتافيزيقا مارسيل صعوبة مفادها أنه من حقيقة أنني لست متماهيا عدديا مع الحياة التي أعيشها لا يلزم منطقيا أنني أسبق أو ألحق تلك الحياة. وعلى نحو مشابه، من حقيقة أن الحياة لا معنى لها بدون إله لا يلزم أنه موجود. على ذلك فإن كلا من هذين الاعتراضين عاجز عن إثبات بطلان *الوجودية اللاهوتية التي يقرها.

في 'Existence and Freedom' (1964) انتقد هيدجر وياسبرز وخصوصا سارتر بسبب تبني «السلبية الدوجماطيقية» (*تشاؤميتهم بخصوص الإمكانات البشرية)، وهذه تهمة حاول سارتر نفيها في كلمته القادحة رغم براعتها 'L'Existentialsme est un humanisme' التي ألقاها عام 1946.

س.ب.

K.T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, foreword by Gabriel Marcel (New York, 1962).
G. Marcel, *The Mystery of Being*, tr. Rene Hague (London, 1950-1).

*** مارسليوس (مارسيليو) بادوا (نحو 1280–1342).** منظّر سياسي إيطالي عارض الرؤية السائدة التي تقر أن الملكية الوراثية أفضل أشكال الحكم. بالركون إلى كتاب أرسطو *Politics*، وشيشرون (المدافع عن الحرية الجمهورية)، وخبرته بدول المدن الإيطالية النابضة بالحياة التي تحكمها كأمر واقع المجالس التشريعية، فصّل مارسليوس في الدفاع عن نظرية في السلطة الشعبية، معارضا دانتي، في *Defender of the Peace* (1324). تكمن السلطة التشريعية في أفضل صورها عند عموم المواطنين، الذين قد يفوضون السلطة إلى حكم أرستقراطي أو حتى ملكي، ولكن دون فقدها. من نظم الحكومة الثلاثة التي ناقشها أرسطو، الملكية، الأرستقراطية، ودولة المدينة أو «البوليتيا»، لا يضمن مارسليوس قيام *الحرية السياسية وازدهار العدل والسلام إلا في النظام الأخير. الخطر الأساسي الذي يتهدد السلام هو الحزبية، وأخطر منها مطالب البابوية بالسيادة العليا في المجال الدنيوي. كانت براهين مارليوس معروفة لأشياع الإنسية الإيطاليين المدافعين عن المذهب الجمهوري في القرن الخامس عشر.

ل.ب.

A. Gewirth, *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, 2 vols. (New York, 1957).
Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1980).

*** ماركس، كارل هنرتش (1818–83).** منظّر اشتراكي متطرف ومنظم للطبقة العاملة، يعتبر فكره

بشكل سائد الملهم الأساسي لكل أشكال الرادكالية الاجتماعية الحديثة. ولد في5 مايو عام 1818 في مدينة ترابر الرهنشية. هو ابن محام يهودي ناجح ذي رؤى سياسية محافظة اعتنق المسيحية عام 1824. درس كارل ماركس القانون في جامعة بون عام 1835 وفي جامعة برلين عام 1836، حيث غير مسار دراسته في ذلك العام إلى الفلسفة، تحت تأثير لودفيج فيورباخ، برونو بيور، وحركة الهيجليين الصغار. أكمل الدكتوراه في الفلسفة عام 1841. غير أن ارتقاء فردريك ولهلم إلى العرش عام 1840 عرّض الهيجلين الصغار إلى هجوم الحكومة، ما أفقد ماركس كل فرصه في إنجاز سيرة أكاديمية في الفلسفة. بين عامي 1842 و 1848 حرر منشورات متطرفة في أرض الراين، فرنسا، وبلغاريا. تزوج محبوبة طفولته، جيني فون وستفيلن عام 1843؛ ورغم شظف عيشهما بعد عام 1859، كان زواجهما سعيدا، حيث استمر إلى أن وافتها المنية عام 1881. (حين كان في لندن، أنجبت خادمة أسرة ماركس هيلين ديميوث طفلا غير شرعي؛ خلال هذا القرن حُسب لفترة ما أن ماركس هو أبو ذلك الطفل، لكنه لم يعد هناك كثيرون يصدقون هذا الأمر.)

في عام 1844، حين كان في باريس، تعرّف على حركة الطبقة العاملة ودرس الاقتصاد السياسي على يد زميله أيام كان طالبا في برلن، فردريك إنجلز، الذي بدأ معه تعاونا استمر طيلة حياته. حين كان في بروكسل، شكل برنامج المادية التاريخية، الذي عرضه لأول مرة في *The German Ideology*. عاد من بلغاريا إلى باريس عام 1848 عقب قيام الثورة، ثم إلى أرض الراين حيث عمل خبيرا في الشؤون العامة لصالح حركة العصيان المسلح هناك. في العام نفسه قام صحبة إنجلز بدور حاسم في تأسيس العصبة الشيوعية (التي استمرت حتى عام 1850)؛ ( *Communist Manifesto* البيان الشيوعي ) لم يكن سوى جزء من نشاط تلك العصبة. بعد أن نجح في الدفاع عن نفسه وعن رفقائه في محكمة كولون ضد تهم التحريض على الثورة، نفي من المناطق البروسية عام 1848. مكث قليلا في باريس، ثم أقام في لندن. كانت سنيه الأولى في إنجلترا مريرة، حيث عانت أسرته من الفقر المدقع؛ توفي ثلاثة من أبنائه الستة بسبب العوز كما ساءت صحته وحدث له انهيار صحي لم يقدر له أن يشفى منه إطلاقا. خلال خمسينيات القرن التاسع عشر كان دخله الوحيد هو ما يحصل عليه من هوراس جريلي صاحب صحيفة *New York Tribune* )جنيه إسترليني عن كل مقال)، حيث عمل مراسلا أوربيا معها. كان يمضي خلال الخمسينيات والستينيات، ما لم يقعده المرض، عشر ساعات يوميا في مكتبة المتحف البريطاني يدرس ويكتب. أول أعماله العلمية في الاقتصاد السياسي *Contribution to a Critique of Political Economy*، الذي صدر عام 1859؛ تشتمل مقدمة هذا العمل على إقرار موجز عن المفهوم المادي للتاريخ عادة ما يعتبر الصياغة المحددة لهذا المذهب. لم يكن هذا سوى استهلال لنظرية ماركس الحاسمة في *الرأسمالية. صدر المجلد الأول من *Capital* عام 1867، غير أن وفاته حالت دون إتمامه مجلدين آخرين، حررهما إنجلز ونشرهما عام 1884 و 1893 على التوالي. أسهم ماركس في تأسيس جمعية العمال عام 1864، وقد قادها في ستة اجتماعات عقدتها خلال تسع سنين. توقّف المؤتمر الأول عام 1876 إنما يرجع إلى عدة عوامل، من أهمها دعم المنظمة لكمون باريس (انظر كتاب ماركس *The Civil War in France*) وقيام ميخائيل باكونين بتدبير مكايد داخلية (أدت إلى طرده عام 1872). في 13 مارس 1883 رحل ماركس بسبب مرض في الجهاز التنفسي عانى منه طويلا، وقد دفن بجانب زوجته في مقبرة هيجيت بلندن.

استبين اهتمام ماركس *بالمادية الفلسفية منذ قيامه بكتابة رسالة الدكتوراه في فلسفة الطبيعة عند ديمقريتس وأبيقور. غير أن تركيز رسالته على فلسفة أبيقور في الوعي الذاتي وأهميتها التاريخية إنما يعرض تنشّئه على فلسفة المثالية الألمانية وانشغاله بمحاورها. بوصفه فيلسوفا، رام بشكل واع المزاوجة بين موروث *المثالية الألمانية، خصوصا فلسفة هيجل، والمادية العلمية التي قال بها التنوير الفرنسي المتطرف. لقد كان هذا إلى حد هو نزوع حركة الهيجليين الصغار بوجه عام، غير أن إعجاب ماركس اللافت بالمادية الإنجليزية والفرنسية في مقابل حط الهيجليين الصغار من شأنها يتضح في فقرة شهيرة من كتابه *The Holly Family* (1844).

من الأمور المهمة نسبة إلى فكره المتأخر طريقة مخطوطات باريس الشهيرة التي صدرت عام 1844 في توجيه مجموعة من القضايا إلى العلم «المادي» الخاص بالاقتصاد السياسي، وهي قضايا كان هيجل وأتباعه اعتبروها مسائل تتعلق بالذاتية الدينية. عنيت المثالية الألمانية بإشكاليات النفسية البشرية، طبيعة تحقق الحياة الإنسانية، إحساس الناس بالمعنى، احترام الذات، وتعلقهم بالمحيطين الطبيعي والاجتماعي، وقد وجد أشياعها الثقافة الحديثة مشهدا *لاغتراب الكائنات

البشرية عن أنفسهم، حيواتهم، والآخرين، كما وجدوا فيها وعدا بهزيمة أو التغلب على الاغتراب. غير أن هيجل ارتأى أن مهمة التحقق الذاتي والمصالحة مهمة فلسفية دينية. في تلك المخطوطات، كان ماركس أول من حاول اعتبارها أساسا مسألة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيش فيها الناس، نوع نشاط العمل الذي يمارسون والعلاقات العملية القائمة بينهم. منذ البداية، لم يكن انشغاله بمحنة الطبقة العاملة مجرد انشغال «بحاجاتها المادية» بالمعنى المعتاد، بل كان أساسا انشغالا بالظروف التي يتسنى للبشر فيها تطوير «قدراتهم الإنسانية الأساسية» وبلوغ «نشاط ذاتي حر».

تعنى المخطوطات الباريسة بالكائنات البشرية في المجتمع الحديث، الكائنات البشرية كما يفهمها علم الاقتصاد السياسي، المغتربين عن أنفسهم لأن نشاط حيواتهم يتخذ صورة غريبة لا إنسانية. نشاط الحياة البشري والمحقق للذوات حقيقة هو نشاط التعبير الذاتي الاجتماعي الحر. إنه حر لأنه مقرر ذاتيا من قبل البشر أنفسهم؛ وهو يطور ويعبر عن إنسانيتهم لأنه من طبيعة الكائن الروحي، كما لاحظ هجيل، أن يخلق نفسه عبر جعل نفسه موضوعا في العالم ثم القيام بفهم العالم على اعتبار أنه المعبر المناسب عنه، بوصفه «إقرارا»، «موضعة» و«توكيدا» لطبيعته؛ وهو اجتماعي لأنه من طبيعة الكائنات البشرية أن تنتج مع الآخرين ومن أجلهم، أن تفهم أنفسها في ضوء التقدير المتبادل والعمل المشترك. غير أن العلاقات الاجتماعية التي يصورها الاقتصاد السياسي يعرقل عبرها نشاط حياة الأغلبية، الطبقة العاملة، بشكل متزايد ويصبح نشاطا ماديا لا معنى له، أبعد ما يكون عن تمكينهم من تطوير بشريتهم وممارستها بحيث يجعل منهم كائنات مجردة ذوات آلية عديمة الحياة. إنها لا تختبر نتاج عملها بوصفه تعبيرا أو حتى بوصفه خاصتها بأي معنى. ذلك أن هذا النتاج إنما يخص شخصا ليس عاملا، الرأسمالي، الذي يحتم عليهم بيع نشاطهم له مقابل أجر لا يكفي إلا لجعلهم بقيد الحياة بحيث يقومون بدعم دورة حيواتهم المنافية للعقل بأسرها. فضلا عن ذلك، فإن الاقتصاد السياسي يصور الكائنات البشرية التي ترتهن حيواتها وعلاقاتها الاجتماعية لا بخيارها الجماعي بل بآلية غريبة ليست إنسانية، هي ساحة السوق، التي يفترض أن يكون مجالا للحرية، لكنه في الواقع مجال للعبودية الجماعية لقوى مدمرة ليست إنسانية.

في وقت سابق، اعتبر هيجل الاغتراب في شكل «وعي شقي» (ورع مسيحي مساء فهمه يختبر النفس البشرية بوصفها خاوية لا قيمة لها، ويضع كل ما يحتاز على قيمة في «العالم الآخر» فوق الطبيعي). عنده يكمن علاج الاغتراب في ملاحظة أن الطبيعة المتناهية ليست غياب الروح اللامتناهية بل تعبير عنها. قام فيورباخ بالكشف عن *الإنسية الكامنة في رؤية هيجل فهاجم كل صور الدين (حتى ميتافيزيقا هيجل التأملية) بوصفها أشكالا للاغتراب. الوجود الحق عند الفرد البشري إنما يتعين عنده في التمتع بالطبيعة الحسية والتجانس الحنون مع سائر الكائنات البشرية. لقد أدرك هيجل وفيورباخ كلاهما الاغتراب بوصفه نوعا من الوعي الزائف لا سبيل لشفائه إلا عبر القيام بإدراك أو تأويل صحيح للعالم. يتضمن الوعي المغترب أسى على كون الحياة الإنسانية غير مرضية وعديمة القيمة، كما يتضمن أملا في العزاء في العالم الآخر.يتفق هيجل وفويرباخ على أن وهم الوعي الزائف إنما يكمن في الموقف السلبي صوب الحياة الدنيا؛ الضمانات المريحة التي يقدمها الدين، تشتمل عندهما على الحقيقة، لو أننا عرفنا فحسب تأويلها بطريقة صحيحة. عند ماركس، في المقابل، يصبح الاغتراب قابلا للفهم بمجرد تبني الافتراض العكسي: أن الوعي المغترب يقول الحقيقة في صورتها الفاجعة لا في شكلها المعزي. يعبر الدين عنده عن أسلوب في الحياة يعد في الواقع خاويا، غير متحقق، مهين، يعوزه الوقار. تسيطر الأوهام الدينية علينا لأنها تعرض علينا مظهرا زائفا لمعنى وتحقق أسلوب عيش كان يبدو في غياب هذه الأوهام على حقيقته معوزا للمعنى وعاجزا عن استرداده. عند ماركس البؤس الديني في آن تعبير عن بؤس حقيقي ومحاولة للهرب منه إلى عامل متخيل: إنه «أفيون الشعوب». لا يكمن علاج الاغتراب كما رأى هيجل وفويرباخ في تأويل فلسفي جديد للحياة، بل في شكل جديد من الوجود الدنيوي، مجتمع جديد لا تعوزه الظروف المادية المناسبة لحياة بشرية تحقق نفسها. «لقد اقتصر الفلاسفة على تأويل العالم؛ لكن الأمر المهم إنما يتعين في تغييره».

عند ماركس يجنح التاريخ في نهاية المطاف إلى توجيه بروميثيوسي لجنس البشري شطر تطوير «قواهم الإنسانية الجوهرية»، قدراتهم على الإنتاج. تحت سيطرة الرأسمالية تطورت لأول مرة هذه القوى، وشبكة التعاون البشري المعقدة التي تمارس عبرها، إلى حد جعل بمقدور البشر أنفسهم التحكم العقلاني الجمعي في الشكل الاجتماعي لإنتاجهم. إن تقرير المصير الذاتي الواعي لذاته يشكل المعنى الحقيقي للحرية الإنسانية.

لكن الكائنات البشرية مغتربة تحت وطأة الرأسمالية لأن العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، عبر سلب الملكية من أغلبية المنتجين وإخضاع شكل الإنتاج الاجتماعي لآلية السوق، تقوم بإحباط تقرير المصير الذاتي الجماعي هذا. مهمة البروليتاريا التاريخية هي تحقيق الاقتدار على الحرية البشرية الذي مكننا أسلوب الإنتاج الرأسمالي منه، وذلك عبر تقويض المجتمع الطبقي. على هذا النحو، تهب المادية التاريخية الطبقة العاملة فهما واعيا تاما لمهمتها التاريخية، بحيث يتسنى لها خلافا للطبقات الحاكمة السابقة تمكين الجنس البشري من السيطرة على نفسه وعلى مصيره. يوظف الفهم المادي للتاريخ على هذا النحو للربط بين انشغال ماركس بشروط التحق البشري، مشروعه النظري بوصفه عالم اقتصاد وتاريخ، ونشاطه العملي بوصفه منظما للطبقة العاملة وثوريا.

وفق مفهومه المادي للتاريخ، تتحدد غايات حركة الطبقة حسب مجموعة علاقات الإنتاج التي يتسنى للطبقة تأسيسها والدفاع عنها. هذا يستلزم أنه يتوجب ألا يبدأ الثوريون الواعون تاريخيا بوضع أهداف طوباوية لأنفسهم والبحث من ثم عن وسائل لتحقيقها. الممارسة الثورية مسألة مشاركة في حركة طبقية متطورة أصلا، تتم بالمساعدة في تحديد غاياتها وتحقيق هذه الغايات عبر استخدام أسلحة كامنة في موقف الطبقة التاريخي. فضلا عن ذلك، فإن تحديد تلك الغايات عملية مستمرة؛ لا يجدي إذن التأمل في نظام التوزيع الدقيق الذي سوف تقوم الحركة الثورية بتشكيله عقب انتصارها إبان طورها الطفولي.

اعتقد ماركس أن مجتمع المستقبل سوف يشهد القضاء على الطبقات، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وحتى إنتاج السلع (البضائع وخدمات التبادل أو البيع). لقد اعتقد أن المجتمع الشيوعي سوف يتمكن في النهاية من القضاء على الأسباب الاجتماعية المنظومية التي تسبب الاغتراب وعوز التحقق البشري. غير أنه لم يعتبر إطلاقا المجتمع المستقبلي وضعا كاملا ثابتا. على العكس تماما، اعتبر نهاية المجتمع الطبقي البداية الحقيقية للتاريخ البشري، التطور التاريخي للمجتمع البشري الموجه بشكل واع شطر الكائنات البشرية. إنه لم يحاول إطلاقا «إعداد صيغ طهوية لمطاعم المستقبل»، أو الحديث بأي قدر من التفصيل عن علاقات التوزيع في المجتمع الاشتراكي أو الشيوعي المستقبلي. أيضا استخف على النحو نفسه ممن انشغل بتشكيل مبادئ العدالة التوزيعية وشجب الرأسمالية باسمها. لقد اعتبر أن عدالة الإجراءات الاقتصادية إنما تتعين في مطابقتها أو فعاليتها في أساليب الإنتاج السائدة. وفق هذا التعريف للعدالة، استنتج ماركس على نحو متسق (لكنه مفاجئ) أن الاستغلال اللاإنساني الذي تمارسه الرأسمالية ضد العمل ليس مجحفا، ولا ينتهك حقوق العمال؛ ليس هذا دفاعا عن الرأسمالية بل هجوم على توظيف المفاهيم الأخلاقية ضمن الحركة البروليتارية. لقد أقر ماركس أن مهمة الحركة البروليتارية في زمنه إنما تتعين في التعريف الذاتي عبر المنظمة، النشاط، والنقد الذاتي المؤسس على الفهم الذاتي العلمي. لقد ترك لأطوار الحركة اللاحقة مهمة التخطيط لمجتمع المستقبل، فمهمتها التاريخية إنما تتعين في تشكيله.

**أي.و.و.**

*ضد الشيوعية؛ الماركسية، الفلسفة.


Isiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 4th edn. (Oxford, 1978).

Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, 2 vols. (New York, 1977-8).

David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, 2nd edn. (London, 1980).

Richard Miller, *Analyzing Marx* (Princeton, NJ, 1984).

Paul Walton and Andrew Gamble, *From Alienation to Surplus Value*, 2nd edn. (Cambridge, 1972).

Allen Wood, *Karl Marx* (London, 1981).


*** الماركسية، الفلسفة.** تبدو فكرة وجود فلسفة ماركسية لأول وهلة فكرة مفارقية. لقد كان ماركس أصلا طالبا للفلسفة لكنه ما لبث أن تحدث عن تقويضها: مجيء المجتمع الاشتراكي سوف يجعل الفلسفة (مثل الدين) شيئا تعوزه الجدوى. على ذلك انتحل ماركس وأتباعه معظم أجزاء فلسفة أرسطو، *مادية *التنوير، والديالكتيك الهيجلي (على أقل تقدير). يتضح بالقدر نفسه أنه يقصد من حديثه عن تقويض الفلسفة أنه بقدر ما تصادر على مبادئ أو جواهر مثلى، فإنها تفقد وظيفتها بمجرد قيام الثورة الاجتماعية التي تجسد تلك الجواهر في واقع اجتماعي - اقتصادي. لكنه يكاد لا يتضح إطلاقا أن *ماديته التاريخية تعارض أو تتجاوز الفلسفة بهذا المعنى. لقد شهد القرن ونيف اللذان مرّا منذ رحيله بحثا خصبا قام به أتباعه بغية تأسيس فلسفة ماركسية على نحو خاص. على اعتبار أن الأنظمة السلطوية الشيوعية التي تأسست باسم ماركس لم تشجع المشروع الفلسفي، فإن من غير المرجح أن يؤثر زوالها على مستقبل الفلسفة الماركسية.

رغم أن ماركس نفسه قد حط فيما يبدو من قدر الفلسفة، توجب عقب رحيله وقبل قيام الثورة بوقت

طويل أن يتم التعامل مع «حواشي على أفلاطون» [الفلسفة كما يصفها وايتهد] كما أن العضوية المتنامية في الأحزاب الشيوعية تطلبت قيام «فلسفة» بمعنى نسق مترابط من المبادئ يطرح تفسيرا شموليا للكون. وفق المناخ الثقافي في نهاية القرن التاسع عشر، توجب أن تصاغ هذه الفلسفة في شكل علمي - بل وضعي. رغم أن أعمال ماركس المتأخرة تشي باتخاذه مثل هذه المواقف، فإنها حصلت على يد إنجلز على صيغتها المنظومية وبلغت أوجها في المادية الديالكتيكية التي روجت لها العقيدة الشيوعية.

يزعم إنجلز أن *الديالكتيك الماركسي هو «علم القوانين العامة في الحركة وتطور الطبيعة، في المجتمع البشري، والفكر». بكلمات أكثر تحديدا، أهم تلك القوانين هي قوانين التحول من الكم إلى الكيف، قانون تأويل التعارضات، وقانون سلب السلب. لقد اعتبرها إنجلز فعالة في الطبيعة المعطاة موضوعيا والمفارقة للعقل البشري. هكذا يكون عالم الطبيعة وعالم التاريخ البشري مجالين منفصلين للدراسة - في حين يكمن أحد جوانب الديالكتيك عند ماركس في تأثر البشر مع بيئاتهم، وهذه رؤية استمدها ماركس من هيجل. الراهن أن إنجلز يقر أنه يقتصر على تطبيق ديالكتيك هيجل، وبمعنى ما وجد هيجل في الطبيعة ديالكتيكا لكنه ظل عرضة لتوسط كلي يقوم به الوعي البشري. مفهوم المادة بوصفه نوعا من المادة الأولية (*matria prima*) غريب تماما عن ماركس.

يشكل نشر أعمال ماركس المبكرة، نحو عام 1930 نقطة تحول عند الكثير من المؤولين. لقد كشفت هذا الأعمال، خصوصا *Economic and Philosophical Manuscript*، عن ماركس مختلف جدا عن عالم الاقتصاد الجاف الذي يتحدث عنه كوستسكي وأشياع المادية الديالكتيكية في العقيدة السوفيتية. لقد بدا ماركس فيلسوفا، إنسيا لا يطرح فحسب تصورا مدمرا للاغتراب في المجتمع الرأسمالي بل يطرح مذهبا ثريا ومتنوعا في القدرات كل فرد الكامنة التي تنتظر قيام الشيوعية بتحقيقها. لقد أسهمت في الحماس لماركس المبكر الأعمال الرائدة التي أنجزها جورج لوكاش، الذي أعاد اكتشاف دين ماركس لهيجل ووضع مفاهيم من قبيل الاغتراب والتشيء في قطب رحى تأويله. جسد هذا الموروث في أكثر صوره منظومية عبر أعمال *مدرسة فرانكفورت، حيث رام منظرون «نقديون» من أمثال أدورنو، ماركوزا، هابرماس إعادة البعد الفلسفي إلى الماركسية. عبر احتفاظهم بثقة يحسدون عليها في قدرات العقلانية البشرية، طور أولئك المنظرون سلسلة من المفاهيم رامت تجاوز ماركس في تأويل التغيرات التي حدثت عقب رحيله. لقد تعينت هذه المفاهيم أساسا في إضافة بعد علم النفس الاجتماعي إلى أعمال ماركس، وتوكيد قضية أساسية مفادها أنه إذا أصبح المجتمع على نحو متزايد تحت هيمنة التكنوقراط، فإنه محتم على كل مقاربة امبيريقية صرفة للواقع الاجتماعي أن تنتهي بالدفاع عن تلك الهيمنة.

في مقابل العناصر الإنسية التي يستبان أنها هيجلية والحاضرة في ماركسية مدرسة فرانكفورت، حاولت المدرسة الماركسية التي طورها آلتوسير وأتباعه تطهير الماركسية من مثل هذه العناصر. باستثمار نفوذ علم اللغة البنيوي، علم النفس، والأنثروبولوجيا الراهنة، رام آلتوسير «تبيئة» ماركس بوصفه بنيويا سابقا لعصره. هكذا واصل التقسيم الستاليني لماركس ما قبل الماركسية وماركس العلمي المتأخر - ولكن وفق تراكيب مفهومية معقدة وغريبة عن الصيغ السالفة لهذه الرؤية. على وجه التقريب، تقر *البنيوية أن مفتاح فهم النظام الاجتماعي إنما يتعين في العلاقة البنيوية القائمة بين أجزائه - طريقة تعلق هذه الأجزاء بعضها ببعض عبر المبدأ المنظم في ذلك النظام. بحث آلتوسير عن عقلانية لازمانية تذكرنا بكونت (الذي لم يجد له ماركس وقتا) يتضمن اطراح التاريخ والفلسفة. حين يطبق هذا على ماركس، فإنه يتضمن تقطيع أعماله إلى بنى مفهومية يشكل عام 1845 موضع مفصلتها. أية قراءة لماركس بوصفه إنسيا، هيجليا، أو تاريخانيا، محتم رفضها (على اعتبار أن هذه الأفكار متضمنة بشكل واضح في أعماله المبكرة). ولأنه أصبح من المنافي للعقل على نحو متزايد (خصوصا بعد نشر (*Grundriss*) الزعم بخلو أعماله المتأخرة من أية عناصر إنسية أو هيجلية، كشف عن ماركس «حقيقي» يقوم بتطبيق منهج - لم يحدد بوضوح إطلاقا - تكاد تعارض كلية المفاهيم التي استخدمها بالفعل.

في زمن أحدث، كانت هناك محاولات لإعادة التفكير في جوانب من الماركسية عبر وسيط نظرية التخير العقلاني. عرف هذا النهج، الذي اتضح في أعمال كتاب من قبيل الستر ورهرم، بالماركسية التحليلية. المفهوم المركزي فيه هو *الفردانية المنهجية التي تركن إلى مفاهيم وتقنيات نظرية اللعب وعلم الاقتصاد المعاصر. بمقدور هذا النهج، خصوصا حين يصطحب *بالفلسفة التحليلية، أن يفضي إلى نقاش ذي درجة عالية من الإحكام. بيد أن الإطار المفهومي يتعارض مع الموروث الماركسي إلى حد أنه لم يعد من

المفاجئ أن تكون هذه المدرسة الماركسية التحليلية تشذيبية. يصدق الأمر نفسه على المحاولات الماركسية للتصالح مع ظهور الحركات الاشتراكية الجديدة، سيما تلك المستلهمة من منظور بيئي أو نسوي.

تتعين الحقيقة الأكثر لفتا بخصوص علاقة الماركسية بالفلسفة، في الغرب على الأقل، في كيف كان الماركسيون انتقائيين في موقفهم من الفلسفة. لقد حاولوا عادة الإفصاح عن أفكارهم عبر ما تصادف أن يكون الفلسفة الراهنة المهيمنة. شكل بعث الاهتمام بهيجل بين الحربين، صحبة تأثير فرويد، عاملا حاسما في صياغات مدرسة فرانكفورت؛ أفضت صرعة الوجودية التي سادت بعد الحرب إلى كل أنواع التنويعات اليسارية في الماركسية ذات الوجه الإنساني، التي لم تكن أعمال سارتر المتأخرة سوى مثل بيّن عليها؛ النفوذ اللاحق الذي حظيت به البنيوية في الستينيات والسبعينيات أدت إلى ماركسية آلتوسير وأتباعه الملغزة نظريا؛ في حين يستبان أن ماركسية التخير العقلاني في الآونة الأخيرة محاولة للتصالح مع بعض المفاهيم السائدة في عهد ريجان ـ تاتشر.

التوتر المحتم بين كل المقاربات السالفة إنما يكمن في حقيقة أن كل الفلسفات التي تثيرها تلك المقاربات نتاج مجتمعات برجوازية ـ ذات المجتمعات التي كرست الماركسية لتجاوزها. لم يحتد هذا التوتر إلا عبر جنوح الماركسيين الغربيين نحو أن يكونوا أكثر نظرية وفلسفية في ضوء فرص النشاط الماركسي العملي في النجاح التي طفقت تتضاءل. نزوح الماركسية إلى الجامعات عمل ضرورة على تمزيق وحدة النظرية والتطبيق التي تعد مركزية نسبة إلى منظور ماركس نفسه. عنده، كل فلسفة (مثل كل دين) مآلها أن تكون مثالية ومربكة. على اعتبار أنه يرى أن «الجدل حول واقعية ولاواقعية التفكير المعزول عن التطبيق مسألة مدرسية صرفة»، تاق ماركس إلى مجتمع يكون بمقدوره أن يقوض التقسيم بين العمل الذهني واليدوي ـ الذي رأى أنه علة الغموض الفلسفي. سوف يكون مثل هذا المجتمع مفهوما لأعضائه، لأن العلاقات الاجتماعية فيه سوف تكون شفافة، ولن تتطلب أية تأمل فلسفي.

هكذا تميز تاريخ الفكر الماركسي باتخاذ مواقف متضاربة بخصوص أهمية المشروع الفلسفي، ما حتم لامرئية الفلسفة الماركسية على نحو خاص. لقد كانت الماركسية انتقائية في استعاراتها من الفلسفة «البرجوازية»، ولقد كانت استعاراتها مفيدة بشكل كبير، سيما في مجال النظرية الاجتماعية. الراهن أن الماركسية هنا، وفي أية مواضع أخرى، قد أثبتت أنها في أفضل حالاتها في نقدها للفلسفة لا في تبشيرها ببديل أفضل.

د.مكل.

*الاشتراكية؛ الشيوعية؛ ضد ـ الشيوعية.


P. Anderson, *Considerations on Western Philosophy Marxism* (London, 1976).

R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science Brighton,* (1978).

K. Korsch, *Marxism and Philosophy* (London, 1970).

J. Mepham and D.H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy* (Brighton, 1979).

New Left Review, *Western Marxism: A Critical Reader* (London, 1977).


*** ماركوس، روث (1921– ).** اشتهرت بأنها رائدة مبكرة من رواد *منطق المقاميات، المنطق الذي يصورن مفاهيم الإمكان والضرورة الفلسفية. أسهمت ماركوس، واسمها الأصلي روث باركان، في تقصي الأنساق المنطقية المقامية ذات المكممات وتقويم المترتبات الفلسفية الناجمة عن مزج المقامية بالتكميم. ثمة صيغة شهيرة في منطق المقاميات المكمم تحمل اسمها، *صياغة باركان؛ وفق أحد أشكالها تقر أنه إذا اختص كل شيء ضرورة بخاصية ما، فإن كون كل شيء يختص بها حقيقة منطقية. أسهمت أيضا بشكل فاعل في مجالات أخرى في المنطق، خصوصا التأويل الاستعاضي للمكممات، وهو نهج لا يعيّن نطاق المكممات في أشياء عادية بل في رموز لغوية (في لغة صورية مفروضة) تقوم بإنتاج حالات عينية.

جي.ف.م.


R. Marcus, *Modalities: Philosophical Essays* (Oxford, 1993).


*** ماركوزا، هربرت (1898–1979).** واحد من أكثر ماركسي القرن غير السوفيت أصالة وإثارة. حصل على درجة الدكتوراه في الأدب عام 1922 لكنه ما لبث أن افتتن بالفلسفة الهيدجرية بتركيزها على كون المرء قد قذف به إلى عالم الأشياء الذي يعج بالآخرين. غير أن أعمال ماركس المبكرة أقنعته أنه محتم على أية نظرية أصيلة في الفردية أن تعتد بالبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية السائدة. التحق *بمدرسة فرانكفورت عام 1933، وأسهم في تطوير النقد الديالكتيكي الذي تميزت به المدرسة: حيث يتم تحليل مفاهيم أساسية واقتفاؤها إلى أصولها المادية، ثم يعاد تشكيلها لتبيان وظائفها السياسية المتبدلة.

غير أن أعماله التي أعقبت الحرب العالمية الثانية هي التي تفصح عن مقترحاته وانتقاداته الاجتماعية التي

تميزه. يوفر علم النفس الفرويدي نظرية في الغرائز البشرية، التي تقمعها الرأسمالية، والتي يمكن أن تؤسس حال تحريرها حياة الحس والدعابة والسلام والجمال. يتطلب هذا التحرر تغييرا شاملا للمجتمع الراهن: سوف توظف التقانة في القضاء على الفقر وجلب الوفرة؛ سوف تكون هناك علاقة مختلفة مع الطبيعة يتحد فيها الفن مع الإنتاج؛ سوف تتغلب الأجناس والأجيال على القيود المصطنعة، وسوف يظهر نوع جديد من الأشخاص يحتازون على حساسية متقدمة.

تفاؤلية ماركوزا بخصوص إنجاز هذه التغييرات الفعلي تبلغ حدها الأدنى في *Dimensional Man* (1964)؛ غير أن تمرد الطلاب في الستينيات جدد آماله (في *Essays on Liberation* (1969) مثلا). أما في *Counterrevolution and Revolt* (1972) فيتخلى عن الدفاع عن العنف الثوري والمواجهة ويحض العمال على إحداث التغيير من داخل النظام. في *The Aesthetic Dimension* (1978) يجادل بأن البروز الحسي للجمال في العمل الفني يحفظ ذكرى السبيل المتحررة في العيش ويتخلص من ثم من النظام الراهن القمعي.

ماركسيته المعدلة تطرح في آن نقدا للمجتمع الرأسمالي المتقدم ومقترحات طوباوية تتعلق بعالم ما بعد رأسمالي.

سي.سي.

*الماركسية، الفلسفة.

Barry Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography* (London, 1982).
Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis Marxism* (Berkeley, 1984).

*** الماصدقية.** ماصدق الحد على وجه التقريب هو الشيء أو مجموعة الأشياء التي يشير إليها. ماصدق «سقراط» هو سقراط، وماصدق «البشرية» هو مجموعة الكائنات البشرية.

يعد علم الدلالة القياسي خاصة *حساب المحاميل ماصدقيا. إذا حصلنا على نطاق من الأفراد (ن)، يُحدَّد لكل ثابت مفرد عنصرا في (ن)، ولكل محمول عدد حدوده س مجموعة تشكل من عناصر ن التي تشكل ماصدقاته، ولكل جملة قيمة صدقية. ليس ثمة أي تصور آخر للحدود غير المنطقية. الخصائص تحدد عبر مجموعة الأشياء التي تتعين فيها الخاصية المعنية.

تلزم نتائج مثيرة للجدل نسبة للتطبيقات الرياضية غير المنطقية لمثل هذه الأنساق الماصدقية في المنطق. هب «كائن ثنائي القدمين لا ريش له» و«حيوان عاقل» تحتازان على الماصدق نفسه. على افتراض أن الفئات متماهية الماصدق متماهية (مبدأ الماصدقية)، يتوجب على ذينك المحمولين أن يكونا قابلين لاستبدال *سلفافا فيريتاتا [بطريقة لا تؤثر في قيم الصدق]؛ غير أن هناك سياقات، تسمى عادة بالسياقات غير المباشرة أو المعتمة، يخفق فيها الاستبدال.

تسمى اللغات التي تعاني من مثل هذا الإخفاق باللغات *المفهومية. اللغات المقامية توصف بأنها مفهومية، بيد أن هذا الوصف قد يكون مضللا. ثمة تأويلات للأنساق المقامية لا تختلف وفقها هذه الأنساق عن الأنساق القياسية إلا في كون المحاميل تحصل على ماصدقات في عوالم مختلفة. القضايا تظل تُرد إلى ماصدقات.

ر.ب.م.

*الإشارية، العتمة.

R. Barcan Marcus, 'Extensionality', *Mind* (1960).
W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass,. 1953).

*** ماكلنتاير، آلسدير (1929– ).** اشتهر بالأعمال التي نشرها منذ عام 1980، رغم أن له إنتاجا مهما قبل ذلك. أعماله معنية أساسا بالأخلاق، خصوصا التغيرات التاريخية التي تشكل الاعتقاد والممارسة الأخلاقيين، كما تشكل التنظير في الأخلاق. بدءا من كتابه المبكر *A Short History of Ethics* (London, 1966)، تجنب العمل اللغوي المغلق الضيق غالبا الذي ميز الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية، مفضلا البحث في أهمية الأفكار الأخلاقية (والتغيرات التي تطرأ على المفردات الأخلاقية) قبالة مرجعية أوسع من التأثيرات التاريخية، الثقافية، الاجتماعية، الدينية وغيرها من التأثيرات التي تشكل المجتمع والفرد. لقد منح هذا أعماله مرجعية إشارية واسعة إلى حد ليس معتادا، وجعلها أقرب إلى القراء غير المحترفين المهتمين بفهم مأزقنا الأخلاقي.

ثمة فكرة مركزية في أعماله المتأخرة، كما أوضح ذلك في ثلاثة كتب رئيسية *After Virtue* (London, 1981)، *Whose Justice? Which Rationality?* (London, 1988)، و *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (London, 1990, The Gifford Lectures, the University of Edinburgh, 1980)، مفادها أن ما اعتبره الكثير من فلاسفة الأخلاق المعاصرين حقائق خالدة حول حقيقة الخطاب الأخلاقي أو أسس الحكم الأخلاقي ليست كذلك. تمثيل الفرد على اعتبار أنه مختار مهيمن يحدد حسب مشيئته القيم التي يعيش

الخارجة عنا بذاتها» إذ «لا يرجح أن تغادر النفس الجسد لتتنزه في السماوات لتلحظ الشمس والنجوم»؛ حين ندرك الشمس، فإن ما نراه «ليس الشمس بل شيء يرتبط بشكل حميم بأنفسنا، أسميه «فكرة» ». خلال تطويره مذهبه في مواضيع الإدراك المباشرة، يطرح نظرية مميزة في *الأفكار، يوجزها في شعاره «إننا نرى كل الأشياء في الله». أدان لوك نظرية مالبرانش بوصفها «رأيا لن يروج ومن المرجح أن يقضي على نفسه»، لكنها على الأقل توضح بعض الغموض في استخدام ديكارت العام لكلمة «فكرة». يحرص مالبرانش على تميز الظواهر الذهنية التي يسميها «عواطف» (المشاعر والإحساسات) التي هي ذاتية صرفة وتخلو من القصدية (أي لا تشتمل على محتوى تمثيلي) عما يسميه بالأفكار بالمعنى الدقيق، التي هي أشياء مجردة خاصة بالإدراك المعرفي وجودها «في الله» يمكن أن يعد طريقة بيانية لتبليغ استقلاليتها عن صيغة الوعي الذاتية. تختص النظرية الناتجة بكونها تميز بدقة بين مجال علم النفس ومجال المنطق.

ثمة موضوع مهم آخر يتعلق *بالديكارتية، هو شفافية العقل المزعومة ـ افتراض العقل وعيا باطنيا تاما بطبيعته بوصفه «شيئا مفكرا». لقد خلص ديكارت إلى هذه النتيجة عبر نقلة مشكوك في أمرها يقوم فيها بإدراج عدد كبير من العمليات المختلفة (الفهم، الإرادة، التخيل، الإحساس) تحت بند واحد هو «الفكر». يجادل مالبرانش على نحو مقنع بأن مختلف تعديلات الوعي الممكنة غير قابلة لأن تشتق بشكل مميز وواضح من الجوهر المعروف (بالطريقة التي تشتق بها تعديلات المادة من طبيعة الامتداد)؛ فضلا عن ذلك، لا يتأتى للاستبطان سوى الكشف عن وجود نشاط يقوم به الوعي، لا الطبيعة الجوهرية للتفكير نفسه: «نسبة إلى نفس، لست سوى عتمة، وجوهري يبدو شيئا خلف نطاق فهمي» (*Christian Metaphysical Meditations*, 1963).

**جي.كوت.**

S. Brown (ed.), *Nicolas Malbranche: His Philosophical aCritics and Successors* (Maastricht, 1991).
N. Jolley, *The Light of the Soul* (Oxford, 1991).
C. McCracken, *Malbranch and British Philosophy* (Oxford, 1983).

*** مالكوم، نورمان ادراين (1911–90).** أحد تلاميذ فتجنشتين المميزين والمبلّغ الأساسي لأفكاره إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث درّس مالكوم لعدة سنوات في كورنل. ركزت أعماله على الابستمولوجيا وفلسفة العقل، وهي لا تتميز فحسب بقوة حججها، بل أيضا بوضوح أسلوبها وبساطته. كتابه *Memory and Mind* هو الأفضل في هذا الموضوع، حيث وجه نقدا عنيفا للامبيريقية الحديثة والنظريات التمثلية العصابية الحديثة في الذاكرة. في *Consciousness and Causality* طور أفكار فتجنشتين في هذا الخصوص، مقوضا نظريات استبطانية وتأملية في الوعي. وُصف عمله *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* بحق بأنه «عمل كلاسيكي في أدبيات البيبلوجرافيا»، كما أن آخر كتبه *Nothing is Hidden* دراسة قيمة لانتقادات فتجنشتين المتأخر الفلسفية لأعماله المبكرة.

**ب.م.س.هـ.**

*الفتجنشتانيون.

G.H. von Wright, 'Norman Malcom', *Philosophical Investigations* (1992).

*** مالين جينيه** (malin genie). "الشيطان الماكر» الذي افترضه ديكارت في سياق بحثه عن الحقيقة المحصنة كلية من الشك. لقد وجد أنه حتى حقائق الرياضيات ليست محصنة على هذا النحو، فقد تكون هناك روح شريرة تجعله يوافق على قضايا رياضية باطلة حقيقة.

**أي.برو.**

*دماغ في راقود؛ الارتيابية.

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Meditation 1.

*** مانترا** (mantra). حرفيا تعني كلمات بمقدورها أن تنقذنا إذا قمنا بتأملها. ثمة قسم فرعي من الجزء الشعائري من النصوص المقدسة المتواترة شفاهة يدعى فيدا يسمى هو الآخر «مانترا» لأنه يتكون من كلمات مقدسة موحى بها، عادة ما توجه إلى آلهة الطبيعة، وتغنّى أثناء تقديم القرابين. في وقت لاحق، أصبحت الكلمة تشير إلى أي مقطع صوفي أو سلسلة مقاطع صوفية يتوجب تكرارها بصوت عال أو همسا أو ذهنيا، غالبا أثناء عد خرزات سبحة. «اوم» مثال على تلك المقاطع، وهو غالبا ما يشير إلى كلمة الله التي أصبحت العالم. تم تطوير نظريات ميتافيزيقية ودلالية مفصلة لدعم المماهاة المزعومة بين الاسم والمسمى التي تلازمت مع عبادة الصوت.

**أي.سي.**

*فانداتا؛ الهندية، الفلسفة.

'Mntra', in Nircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 1x (London, 1987).

*** مانهايم، كارل (1893–1947).** فيلسوف

مجري(ألماني - بريطاني)، مؤسس المعرفة السوسيولوجية. كان أصلا عضوا في حلقة الأحد في بودبست، التي كان يقودها جورج لوكاش، والتي عارضت *الكانتية، *الوضعية، والرأسمالية الليبرالية الفردانية، وكان يحن إلى العصور الوسطى، ويتبنى رؤى أفلاطونية بشكل قوي في الحياة الروحية والفن. بعد أن هاجر إلى ألمانيا عام 1919 حاول الشروع في تشكيل علم اجتماع نظري يمكن أن يحل بدلا من الفلسفة السياسية. الفكر الاجتماعي يعبر عوضا عن أن يفسر الحياة الإنسانية. ضمنيا، من شأن هذا أن ينزل الفلسفة السياسية إلى مرتبة الإسقاط نصف الواعي للطموحات الاجتماعية. تتعين مهمة النظرية إذن في فهم ما يراه الناس بخصوص المجتمع عوضا عن طرح فروض حول هذا الأمر. غير أن هذا لم يمنع مانهايم من التعبير عن تفضيلاته السياسية الخاصة في صالح ديمقراطية *elatiste* )دولانية - رفاهانية) يقودها مخططون عقلانيون وعلماء.

ج.م.ت.

أعماله الرئيسة هي:

*Ideology and Utopia* (London, 1929).
*Man and Society in an Age of Reconstruction* (London, 1940).

*** المانوية.** دين غنوصي حقق رواجا في العهد القديم، أسسه وقام بنشره ماني الفارسي (216–77)، وهو يقر وجود ثنائية حاسمة بين الخير والشر مؤسسة ميتافيزيقيا في قوتين كونتين مستقلتين ومتشاركتين في الأولية، هما النور والظلام. العالم مزيج من الخير والشر حيث تمثل الأرواح النور في حين تمثل المادة الظلام. الأخلاق المانوية غاية في التزهد. قبل تحول أوغسطين إلى المسيحية، كان مشايعا للمانوية.

ب.كيو.ل.

*الغنوصية.

H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958).

*** تماهي اللامتمايزات.** لمبدأ *تماهي اللامتمايزات صيغ مختلفة، تتراوح من صيغة تصدق بشكل تلقائي إلى صيغة مهمة ميتافيزيقيا استخدمها ليبنتز. التالي صيغة صادقة بشكل تلقائي: نسبة إلى أي فردين س وص، إذا كان س ، نسبة إلى كل خاصية خ، يحتاز على خ إذا وفقط إذا احتاز عليها ص، فإن س يتماهى مع ص. هب خ خاصية التماهي مع ص. لا ريب أن ص يختص بها. ولكن إذا كان س يختص بكل خاصية يختص بها ص، فسوف يختص بها س أيضا. أما صيغة ليبنتز فتقر: بالنسبة إلى أي فردين س وص، إذا كان بالنسبة لكل خاصية جوهرية ليست علائقية خ، يختص س بـ خ إذا وفقط إذا اختص بها ص، فإن س يتماهى مع ص. وفق هذه الصياغة، إذا كان س وص فردين متمايزين، ليس بالمقدور أن يختلفا فحسب بخصوص الخصائص العارضة العلائقية، بل يتوجب أن يختلفا بخصوص بعض الخصائص الجوهرية غير العلائقية.

بيّن أن المحتوى الدقيق لصياغة ليبنتز في تماهي اللامتمايزات يرتهن بكيفية فهمنا لمفهوم الخاصية الجوهرية اللاعلائقية. بعد ليبنتز، شكل بعض الفلاسفة صيغا لتماهي اللامتمايزات أضعف من هذه الصيغة القوية وأقوى من الصيغة التي بدأنا بها. آخرون زعموا أن لديهم أمثلة مخالفة لمختلف الصيغ متوسطة القوة، كثير منها تجد أصولها في أمثلة كانت على «*النظائر غير المطابقة». اعتبر زوجي قفازين متناظرين تماما، وهب أن الكون بأسره يتكون من القفاز الأيسر في مواجهة القفاز الأيمن. ثمة قفازان متمايزان. ولكن ما الفرق بينهما؟ اعتبار مثل هذه الأمثلة المخالفة أفضى إلى رؤى تتعلق بمفهوم الخاصية الجوهرية اللاعلائقية، فضلا عن طبيعة المكان.

ر.سي.سلي.

*الهوية، معيار.

I. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, tr. Peter G. Lucas (Manchester, 1953), sec. 13.
G.W. Leibniz, 'On the Principle of Indiscernibles', in *Leibniz: Philosophical Writings*, ed. and tr. G.H.R. Partinson and M. Morris (London, 1973).

*** الماورائية، اللغة.** اللغة التي يتم عبرها إقرار خصائص اللغة موضع الدراسة، اللغة الشيئية. قد تتماهى اللغة الماورائية مع اللغة الشيئية، كما يحدث حين نعبر عن خصائص الإنجليزية النحوية بالإنجليزية، لكنها غالبا ما تتميز عنها. وفق نظرية مؤثرة يقول بها تارسكي، بعض الخصائص السيمانتية التي تختص بها اللغة ل لا يمكن التعبير عنها إلا في لغة ماورائية منفصلة، لا عبر ل نفسها.

أي.جب.

A. Tarski, 'The Semantic Conception of Truth', *Philosophy and Phenomenological Research* (1944).

*** ماينونج (1853–192).** واحد من أكثر الفلاسفة الذين تعرضوا لسوء الفهم والشتم في الأزمنة المعاصرة. وفق رؤية سائدة، كان ميتافيزيقيا مبذرا سعد بتكثير الكينونات بشكل مستمر دون ما حاجة إليها. يصفه جلبرت رايل مثلا بأنه «مكثر الكينونات الأعلى في تاريخ الفلسفة». يزعم أن خطأه المميت إنما تعين في الخلط بين دلالات الألفاظ والأشياء. وفق هذا المنظور

المشوه، تكمن أهميته أساسا في كونه أجبر رسل، فتجنشتين، رايل، والفلاسفة الإنجليز المتأخرين على ملاحظة أن *الدلالات ليست أشياء. بيد أن هذا الفهم لأهمية ماينونج الفلسفية مخطئ تماما.

جاء إلى جامعة فينا في خريف عام 1870 وتخرج في صيف عام 1874 بعد أن تخصص في علم التاريخ. في خريف هذا العام، التحق بكلية القانون في الجامعة نفسها، وما لبث أن اقتنع بترشيد من فرانز برنتانو بدراسة الفلسفة. في سيرته الذاتية، يقر أنه ربما قام بحماية غيورة لاستقلاليته عن شخصية برنتانو الآسرة، وأنه ربما سبّب بعض سوء الفهم بينه وبين أستاذه. «ولكن ما ليس بالمقدور حسمه في الحياة»، فيما يخلص ماينونج، «تتم تسويته في الموت؛ وأمام عين ذاكرتي الداخلية يمثل أمامي ثانية كنزا لن أفقده، أستاذي الذي أعجبت به، شخصية ذات جمال روحي، يستحم في سطوع شمس شبابه وشبابي الذهبي». من عام 1878 حتى عام 1882، عمل أستاذا (يتقاضى مرتبه من الطلاب) في جامعة فينا، ثم عين أستاذا مؤقتا للفلسفة ثم أستاذا عاديا في جامعة جراز. عاش وعمل بقية حياته في هذه المدينة. القصة التالية تشي فيما أعتقد بأسلوب حياته. حين كان يُلح عليه في قضاء إجازة، يقبل في نهاية الأمر مرغما. يحمل حقيبة سفره وينتقل من منزله في جراز إلى فندق يبعد بضعة شوارع عنه، حيث يمكث لمدة أسبوعين، لا ريب أنه يمضيهما في دراسة الفلسفة، قبل أن يقفل راجعا إلى بيته!

فهم فلسفته يتطلب رؤية كيف تطورت خطوة خطوة عبر سنين طويلة من بداية مثالية (بركلية) غاية في التقشف إلى أن أضحت نسقا فلسفيا واقعيا باذخا. في منشوراته المبكرة، *Hume Studien I* (1877) و II (1882)، عني بمشكلتين فلسفيتين تقليديتين تماما، إشكالية *الكليات وإشكالية *العلاقات. في *Hume Studien I* تبنى أنطولوجيا بركلي. هكذا اعتبر الموضوع المفهومي العادي، من قبيل تفاحة بركلي، مركبا من حالات الخواص: حالة لون بعينها، مرتبطة بحالة شكل بعينها، مرتبطة بحالة مذاق بعينها، وهكذا. حالات *الخواص هذه (*الخواص المفردة؛ *الأفراد المجردة) ترتبط بدورها بمكان ولحظة. يتم تفريد المركب وفق مذهب ماينونج عبر هذه الأماكن واللحظات. حالات الخواص نفسها فردية وكلية: إذا اعتبرت، عبر فعل التجريد، بشكل منعزل عن الأماكن واللحظات، فهي كلية؛ وإذا اعتبرت مرتبطة بأماكن ولحظات، فإنها فردية. هذا هو حل ماينونج المبكر لإشكالية الاسمية - الواقعية.

وأخيرا، تتم مماهاة كل مركبات حالات الخواص هذه بطريقة بركلية مع تمثيلات مركبة، أي مع كينونات ذهنية.

تستدعي هذه الرؤية فحصا أدق للعلاقات المتطلبة من قبل أنطولوجيا المركبات. هذا هو موضوع *Hume Studien II*، حيث يناقش العلاقات الثلاث المتضمنة في المركبات. أولا، هناك علاقة المساواة بين الحالات التي تضمن إمكان تجميع حالات الخواص بالطريقة المطلوبة. بينما يتكلم نصير النسبانية عن كون شيئين يشتركان في الخاصية نفسها، يتحدث ماينونج عن حالات خواص مختلفة عدديا لكنها متساوية. ثانيا، هناك علاقة الربط التي توحد بين مختلف الحالات في المركب. وأخيرا، هناك علاقة الكل - الجزء بين الحالات والمركب الذي تنتمي إليه. في مخطط ماينونج للأشياء، تناظر هذه العلاقة الإسناد. يكمن إنجاز *Hume Studien II* العظيم في إقرار ماينونج بوجود علاقات مستقلة عن العقل. هكذا يقطع، على شاكلة فريجه ورسل، مع موروث فلسفي طويل يعتبر العلاقات مجرد مخلوقات أفعال المقارنة الذهنية.

ولكن حتى في *Hume Studien II*، نجد خلطا مثاليا سائدا بين التمثيلات (*الأفكار) وأشيائها. غير أن هذا الخلط لا يبقى طويلا. إنه يلحظ، كما يلحظ طالب آخر من طلاب برنتانو، هو ادمنوند هوسرل، أنه يتوجب التمييز بين *محتوى الفعل الذهني، من جهة، ومقصد أو موضوع الفعل، من جهة أخرى. وكما أفضى هذا التمييز بهوسرل إلى اكتشاف *الفينومينولوجيا، فإنه يفتح في النهاية لماينونج مجالا جديدا للبحث الفلسفي، ما يسميه بنظرية الموضوعات.

في عام 1894، صدر كتاب صغير ألفه كاسيمير توارفسكي، وهو تلميذ آخر لبرنتانو، أثر كثيرا في مسار الفلسفة: *On the Content and Object* (The Hague, 1977. يجادل توارفسكي في هذا الكتاب بأن موضوع الفعل الذهني ليس «ملازما» للفعل، بمعنى أنه ليس جزءا منه. لذا فإنه يميز بين الفعل الذهني الفردي، ومحتواه، وموضوعه. الأهم من ذلك أنه يجادل بوجوب التمييز بدقة بين السؤال ما إذا كان الفعل يحتاز على موضوع والسؤال ما إذا كان الموضوع موجود. أيضا ارتأى أنه بالرغم من أن لكل فعل ذهني موضوعا أو قصدا، فإن كثيرا من هذه المواضيع لا وجود لها إطلاقا. تبنى ماينونج تمييز توارفسكي وزعمه بوجود مواضيع كثيرة (لأفعال) لا وجود لها. هكذا قطع مع السجن المثالي: التمثيل، بوصفه فعلا ذهنيا يحتاز على

محتوى، أصبح الآن قابلا لأن يعزل عن الموضوع الذي قصده.

في الوقت نفسه تقريبا، عام 1899، لاحظ ماينونج أيضا أن مذهبه *الأنطولوجي المستتر أكثر خصبا من المذهب الصريح الذي لا يضم سوى حالات جمعت بأماكن ولحظات. إنه يشتمل أيضا على مركبات من حالات الخواص (أو الخواص) والعلاقات. هكذا فتح عينيه على التزاماته الأنطولوجية والتزامات فلاسفة آخرين. مذاك أصبحت أبحاثه الفلسفية أبحاثا أنطولوجية أساسا.

أشهر كتبه يسمى *On Assumptions (Uber Annahmen)*. ظهرت طبعته الأولى عام 1902، في حين ظهرت الثانية الأكثر أهمية عام 1910. لم يكن الموضوع المشار إليه في عنوانه يضمن بالكاد شهرته، ولم يكن اكتشاف نوع آخر من الأفعال الذهنية أكثر الأشياء إثارة في الفلسفة. لكن العنوان مضلل. ما اكتشفه حقيقة، وقام أخير بالاحتفاء به في الطبعة الثانية، هو *مقولة الأوضاع، التي أسماها Objektives. باكتشافه مقولة الأوضاع بوصفها مقاصد الأحكام والافتراضات، قطع ماينونج، كما فعل هوسرل، مع فلسفة برنتانو، التي تقر أنه لا شيء يوجد سوى الأفراد.

بيد أن شهرته، لسوء الحظ، لا تركن إلى اكتشافه الأنطولوجي المؤثر هذا - اعتبر حكم فتجنشتين المتأخر بأن العالم ليس مجموعة الحقائق لا الأشياء - بل إلى رؤيته بخصوص المواضيع القصدية وخواصها.

ككثير من الفلاسفة المتأخرين، ميز ماينونج بين نمطين من *الكينونة. دعونا نسمهما الوجود والتقوم. الأشياء التي تجد موضعا في المكان و/أو الزمان يقال إنها موجودة. الأشياء التي لا تكون في مكان ولا زمان تتقوم. مثال ذلك، الأشياء الفردية توجد، أما علاقة المساواة القائمة بين حالات الخواص فتتقوم. بيّن أن ثمة مواضيع قصدية لا توجد ولا تتقوم، من قبيل الجبل الذهبي الذي قد يفكر فيه شخص ما. هذا يثير السؤال المهم ما إذا كان هذا الموضوع القصدي يحتاز على نوع آخر من الوجود. أهم برهان يتحدث عن هذا النوع الثالث إنما يبدأ من حقيقة تقوّم حقيقة (موضوعية) مفادها أن الجبل الذهبي لا يوجد، وفق مذهب ماينونج. إذا افترض شخص أنه لا سبيل لأن يكون الشيء مكونا لحقيقة ما لم يحتز على نوع من الوجود، سوف يلزم مباشرة وجوب احتياز الجبل الذهبي على نوع من الوجود. خلافا لذلك، يبدو أنه يتوجب على المرء افتراض إمكان أن يكون الشيء مكونا لحقيقة رغم عدم احتيازه على أية كينونة. يناقش ماينونج هذه المسألة بشكل مكثف ويخلص إلى وجوب رفض المبدأ. بالطبع يمكن تنكب المأزق الظاهر عبر طريقة رسل، أي بتبيان أن الجبل الذهبي ليس مكونا في حقيقة أن الجبل الذهبي لا يوجد. لكن ماينونج لا يختار هذا البديل. غير أنه، خلافا لسوء فهم سائد، لا يقر احتياز الجبل الذهبي على نوع من الكينونة.

على ذلك، فإنه يقر فعلا رؤية مشكوك في أمرها كثيرا، مفادها أن الجبل الذهبي، رغم أنه لا يحتاز على كينونة، ذهبي وجبل. باختصار، فإنه يقر احتياز أشياء لا كينونة لها على خواص عادية بعينها. أعتقد أن هذه الرؤية هي التي تميز أكثر من غيرها ميتافيزيقا ماينونج، وهي التي جعلته يزعم أن ثمة مجالا للبحث بأكمله أغفله الفلاسفة، ما يسمى بنظرية المواضيع. الجبل الذهبي مثلا موضوع قصدي للعقل. إذا لم تكن له خواص، وهذا أمر نجنح إلى افتراضه، فإنه يستحيل أن تكون هناك نظرية فيه، ولن تكون هناك حقائق نتوقع الدراية بها. إننا لا نستطيع الدراية بمثل هذه المواضيع القصدية إلا إذا افترضنا، كما فعل ماينونج، أنها تحتاز على خواص.

في مراجعة لأحد أعمال ماينونج /(*Mind*, 1905) يثير رسل اعتراضين ضد زعمه بأن المواضيع غير الموجودة تتقاسم خواصا مشتركة. أولا، لو كانت الموضوعات المستحيلة، مثال المربع الدائري، تحتاز فعلا على الخواص التي يعزوها ماينونج إليها، فإن مثل هذه المواضيع سوف تخرق قانون التناقض. في رده، يسلم ماينونج بهذا، لكنه يشير إلى أنه ليس ثمة من حاول إطلاقا تطبيق هذا القانون على أي شيء سوى الحقيقي والممكن (*Uber die Stellung der Genenstandstheorie im System der Wissenschaften*, Leipzig, 1907). بكلمات أخرى، من البين أنه محتم على الأشياء المتناقضة أن تخترق قانون التناقض وإلا ما كانت هي ما هي عليه. ربما اعتقد رسل أن لهذا الاعتراض بعض القيمة، لأنه كان يرى آنذاك أن المنطق لا يسري فحسب على ما هو موجود، بل يشمل كل شيء.

اعتراض رسل الثاني في الصميم، وماينونج يكرس عدة فقرات للرد عليه. إذا كان المربع الدائري مربعا ودائريا حقيقة، فإنه محتم على المربع الدائري الموجود، عند رسل، أن يوجد. لكن هذا مناف للعقل، فالمربع الدائري لا وجود له. حاول ماينونج تجنب هذا الاعتراض بالتمييز بين الوجود العادي و«التحديد

الوجودي» لوجود. يسلك الأخير مثل الخاصية العادية، فكما أن الجبل الذهبي جبل، فإن الجبل الذهبي الموجود يحتاز على تحديد وجود لكونه موجودا. يلزم عن هذا أن الجبل الذهبي الموجود موجود ( is existing)، لكنه لا يوجد .(does not exist) في رسالة بعث بها إلى ماينونج، يرد رسل بأنه لا يعرف كيف للمرء أن يميز بين «is existing' و «to be existing'.

قد يقال إنه بمقدور ماينونج تجنب اعتراض رسل دون الركون إلى هذا التمييز المشكوك في أمره، وذلك بالزعم بأن الوجود ليس خاصة شبيهة بكون الشيء مصنوعا من الذهب أو جبلا. في حين يصدق القول إن الجبل الذهبي ذهبي، والمربع الدائري مربع، فإنه يبطل القول بأن الجبل الذهبي الموجود يوجد، فالوجود ليس خاصية. بطريقة ما، يتخذ ماينونج هذه الخطوة، فهو يقر أنه بينما الجبل الذهبي ذهبي، فإن الجبل الذهبي الموجود لا يوجد. لكنه يضيف عقب ذلك ما يسمى بالتحديد الوجودي للوجود، وهذه إضافة يبدو أنها تعتم المسألة. لماذا يعتقد ماينونج أن ثمة خاصية تناظر الوجود بطريقة ما دون أن تكون وجودا؟ ثمة إجابة تلزم عن قبوله ما يسمى مبدأ الحرية غير المقيدة في الافتراض، الذي يقر أنه بمقدور المرء أن يفكر ليس فقط في مربع دائري، بل حتى في مربع دائري موجود. بيّن أن التفكير في مربع دائري موجود يختلف عن التفكير في مربع دائري. لذا يتوجب على الموضوعين الماثلين أمام العقل أن يكونا مختلفين في هاتين الحالتين. لقد اضطر لطرح التحديد الوجودي كي يميز بين الموضوع القصدي الواحد عن الآخر.

في ضوء هذه الصعوبات، وفي ضوء غيرها، لماذا يصر ماينونج على أن الجبل الذهبي مصنوع من الذهب وأن المربع الدائري مربع ودائري؟ لا ريب أن هذه الرؤية غير معقولة، وهذا أقل ما يمكن قوله عنها. أعتقد أنه ربما ضلله مفهومه في الموضوع الفرد بوصفه مركبا من حالات الخواص (أو الخواص). جلي أنه محتم على الموضوع المركب الذي هو الجبل الذهبي أن يتكون، فضلا عن أشياء أخر، من خاصية كونه ذهبيا. إذا اعتبرنا الاشتمال ضمن مركب إسنادا، يلزم مباشرة أنه محتم على المركب الذي هو الجبل الذهبي أن يكون ذهبيا، كونه يشتمل على خاصية كونه ذهبا. هكذا يخلص المرء إلى الرؤية التي تقر أنه محتم على كل مركب، بصرف النظر عن منزلته الأنطولوجية، أن يحتاز الخواص التي يتكون منها.

ر.ج.

جمعت أعمال ماينونج في *Gesamtausgabe* الذي يتألف من سبع مجلدات .(Graz, 1968-78) بعض منها ترجم إلى الإنجليزية، مثال «Uber Gegensandsthrorie'» الذي ترجمه:

I. Levi, 'The Theory of Objects' in R.M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology* (New York, 1960).

و Uber Annahmen في طبعته الثانية، الذي ترجمه:

J. Heanus, *On Assumptions* (Berkeley, Calif., 1983).

الكتب التالية تتعلق بفلسفة ماينونج:

J.N. Findlay, *Meining's Theory of Objects and Values* (Oxford, 1963).

R. Grossman, *Meinong* (London, 1974).

Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond* (Canberra, 1980).

* **المتعة.** ناقش الفلاسفة طبيعة المتعة إما لاهتمامهم *بمذهب اللذة، أو *فلسفة العقل. الأول هو موضع الاهتمام الأساسي حتى منتصف القرن العشرين.

اليونان القديمة. ثمة رؤية رائجة تعتبر المتعة إشباعا لعوز طبيعي؛ مثال إرواء الظمأ. عدلت هذه الرؤية بإضافة وجوب أن يكون الإشباع ملاحظا. آنذاك لوحظ أن بعض المتع لا تتضمن إشباعا، مثل متعة التوقع، أو الاستمتاع بممارسة القدرات. ارتأى أرسطو أن المتعة هي التحقيق الكامل لقدرات الكائن الحسي الطبيعية، حين يعمل على مواضيعه المناسبة. غير أن هذا تصور في المتعة «الحقيقية»، والمتع الأخرى مقاربات من قبل كائنات ليس في ظروف مثالية. في حالة البشر، يرى أرسطو أن من يستمتع بشيء يعي تلك الحقيقة. من شأن هذا أن يجعل من الطبيعي افتراض أن من سيختبر متعة يعتقد أنه يحققها في ظروف مواتية - وهذا صحيح في حالة من يحققها وباطل في حالة غيره. اعتقد الرواقيون، معتبرين المتع المألوفة نموذجا، أن المتعة هي مثل هذا الاعتقاد، وباعتباره باطلا.

بعد ذلك. هيأت هذه الرؤى المشهد للنقاشات التي حدثت حتى عهد ديكارت. جعلت براهين ديكارت الارتيابية الامبيريقيين خصوصا يركزون على معطيات الدماغ الداخلية بوصفها ما نعرفه حقيقة. ولأنه يبدو أن الناس يعرفون ما يتمتعون به، بدا من الطبيعي اعتبار المتعة إحدى هبات العقل الداخلية. بدا هذا نسبة لمتحدثي الإنجليزية الأكثر طبيعية لأنه يعني تصنيف المتع على أنها مشاعر. أصبحت المتعة الآن خبرة شعور من مصدر أو آخر. لذا إما أن كل هذه المشاعر تستشعر

على نحو متشابه، أو أنها تتشارك في مسحة لذية ما، أو أنها تختص بكونها مرغوبة لذاتها، أو مفضلة.

الحديث المبكر. في المرحلة المبكرة لم يكن هناك تمييز دقيق بين الاهتمام بمفهوم المتعة وما هية ما يحدث عندما تحدث المتعة. على ذلك، يبدو أن الأخيرة قد هيمنت. بحلول عهد هيوم أصبحت الأمور أكثر غموضا. في القرن العشرين، انتقل الاهتمام إلى فلسفة العقل، حيث نوقشت مسألة ما ذا إذا كان صفات المتعة صفات حقائق علنية يمكن إدراكها والتعبير عنها بلغة مشتركة. على اعتبار أن الصفات معطاة بلغة علنية مشتركة، عني الفلاسفة بمعاني مختلف تعبيرات المتعة، بافتراض أن معيار تطبيقها سوف تكون في متناول الجميع. على نحو متنوع اعتبر عزو المتعة عزو طريقة في الانغماس في اللذات أو علاقة انغماس في رغبة أو تفضيل المعني.

تعقد النقاش بسبب التميز بين الاستمتاع والمتعة. ثمة إشكاليات ميثودولوجية: كيف نحدد أن التعبير يشير إلى المفهوم نفسه؟ أوأن الاستخدامات المختلفة للتعبير نفسه أمثلة أصيلة للمفهوم؟

لم يحظ أي من تلك الأسئلة بإجابة مجمع عليها. أحدثت أجوبة مختلفة حول طبيعة المتعة تعديلا في مذهب اللذة؛ اختيارات مختلفة لتعبيرات المتعة تطرح حججا على أشكال مختلفة من هذا المذهب. غير أن النجاح لم يحالف أيا منها.

جي.سي.ب.ج.

*الألم؛ لعبة دفع الدبابيس والشعر؛ السعادة؛ الرفاهة.

J.C.B. *Gosling, Pleasure and Desire* (Oxford, 1969).
——, and C.C.W. Taylor, *The Greek on Pleasure* (Oxford, 1982).
Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949).

* **المثل الأفلاطونية.** تستخدم كلمة «المثال» لترجمة الكلمة اليونانية التي تقابل لفظة idea، التي تترجم أحيانا بكلمة «فكرة». من وجهة نظر اشتقاقية، تعني الكلمة اليونانية مظهر الشيء، غير أنها تبسط عادة بحيث تعني نوع أو الشيء نمطه. (قارن الكلمة اللاتينية *species*). ما يسمى بنظرية أفلاطون في المثل (أو الأفكار) نظرية تتعلق بالأنواع، أو الأنماط، ومفادها أن النوع يوجد وجود مستقلا عن وجود أشياء من ذلك النوع. يبدو أن أفلاطون قد خلص بداية إلى تلك النظرية عبر اعتبار أنواع من قبيل نوع الشخص الفاضل، ثم بسطها بحيث تسري على أنواع أخرى كثيرة.

د.ب.

*أرسطو، الكهف، قياس نظير؛ الميتافيزيقا، تاريخ؛ الظواهر والنيومينا، أفلاطون؛ الأفلاطونية؛ الثالث، برهان الرجل؛ الترانسدالتية.

تقريبا كل كتاب عن أفلاطون يقول شيئا عن نظريته في الصور. ثمة معالجة كلاسيكية في:

W.D. Ross, Plato's Theory of Ideas (Oxford, 1951).

* **التماثلية، العلاقة.** *العلاقة الثنائية تكون تماثلية عندما تقوم في الاتجاهين، أي إذا قامت بين س وص فإنها تقوم بين ص و س. (رمزيا ((x(y (Rxy Ryx)؛ مثال ذلك، العيش مع. العلاقة تكون لاتماثلية إذا كان قيامها بين س وص يستلزم عدم قيامها بين ص وس، مثال نصف كذا. العلاقة غير التماثلية قد تعني «ليست تماثلية» أو «ليست تماثلية ليست لاتماثلية».

سي.أي.ك.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **المثالية الفلسفية.** ليست المثالية الفلسفية مثل المثالية حين تعتبر موقفا يلحظ في الحياة؛ إنها ليست السعي وراء مثال؛ بل هي نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الواقع، ولذا فإنها تفترض تمييزا بين *المظاهر والواقع، مشتقا بطريقة مخالفة للفهم المشترك. إنها تقر بوجه عام أن ما هو واقعي يقتصر أو على الأقل يرتبط بمحتويات عقولنا. أحيانا يقال إن نظرية أفلاطون في المثل نوع من المثالية لأن صوره تسمى أيضا أفكارا. لكن تلك الأفكار ليست مجرد محتويات في العقل؛ الراهن أن أفلاطون ينكر صراحة هذا الافتراض في *.Parmenides* يجادل ميلز بيرنيت بأن المثالية بمعناها الدقيق لم تعرف قبل أن يدافع ديكارت عن الأسبقية الابستمولوجية التي يحتازها الاتصال بالعقل. رغم أن ثمة من ارتاب في هذا الحكم، ثمة الكثير الذي يمكن أن يقال بخصوصه. ومهما يكن من أمر، بصرف النظر عما إذا كان هناك ما يشير إلى الاعتقاد في المثالية الفلسفية قبل عهد ديكارت، كانت هناك حاجة لبراهين ديكارت لدعمها بأي أساس. على ذلك، لم يكن ديكارت نفسه مثاليا.

ما الأسباب التي تدعو إذن للاعتقاد بأن الواقع مقصور على عقولنا ـ *الأفكار كما يسميها ديكارت وبعض معاصريه؟ يعمم بركلي، الذي كان أول فيلسوف مثالي بالمعنى الدقيق، براهين لوك بحيث يقر أنه بينما يكون إدراك كيفيات الأشياء، مثل اللون والذوق والحرارة، مرتهنة بالظروف (أي منسبة للسياق الذي يحدث فيه الإدراك، مثال الإضاءة، حالة اللسان، أو درجة حرارة اليد)، ليس بالمقدور أن تكون تلك الكيفيات كيفيات حقيقية تختص بها الأشياء. يجادل

بركلي بأن هذا يسري على كل حالات *الإدراك. على اعتبار أن الإدراك، وفق مذهبه، يتعين في الاحتياز على إحساسات أو أفكار، وعلى اعتبار أنه أن تكون هو أن تكون موضعا للإدراك، (وهذا هو مبدؤه الرئيسي)، الإحساسات والأفكار وحدها هي التي يمكن أن نقر بالمعنى الدقيق واقعيتها. في ختام كتابه *Three Dialogues* يوجز كل ذلك في مبدأ ذي شقين يقول إنه متبنى من قبل الفلاسفة و«العامة» على حد السواء: الأشياء التي تدرك مباشرة هي الأشياء الواقعية، والأشياء المدركة مباشرة عبارة عن أفكار لا توجد إلا في العقل. ثمة أمور كثيرة يمكن الارتياب فيها متضمنة في هذا المبدأ، بما فيها فكرة الإدراك المباشر برمتها والزعم بأن الإدراك المباشر، بصرف النظر عن ماهيته، مقصور على الإحساسات والأفكار.

تظل نظرية الإدراك هذه، ما يسمى بالنظرية التمثيلية في الإدراك، التي تقر أن ما ندركه هو أفضل الأحوال تمثلات للأشياء، جزءا من عدة الفكر الامبيريقي، وهي متضمنة في مذهب هيوم الذي يقر أن المعطى لنا عبارة عن انطباعات، تعد الأفكار بطريقة ما نسخا منها. في القرن الثامن عشر لم يقم سوى ريد بنقد تلك النظرية، إذ اعتقد أنها أفضت بهيوم إلى تبني مذهب منافي للعقل. لكنها بقيت في فكر كانت، الذي ارتأى أن الإدراك لا يوفر لنا سوى تمثلات (*Vorstllungen*)، بصرف النظر عن كون المفاهيم تتوسطها. غير أن كانت ارتأى أن مجرد مثالية بركلية ذاتية لا تكفي للتمكين من التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي بالمعنى الذي تكون وفقه تحليقات الخيال ذاتية. لقد اعتقد كانت، وتبعه في ذلك شوبنهور، أنه يتوجب أن تكون المثالية ترانسندنتالية، التي حاول تعريفها بقوله «يتوجب أن نعتبر المظاهر قاطبة مجرد تمثلات، لا أشياء - في - ذاتها، ومن ثم فإن الزمان والمكان مجرد شكول محسوسة لحدسنا، وليست شروطا للموضوعات بوصفها أشياء - في - ذاتها» (*Critique of Pure Reason*, A 369). الأمر الأساسي أن كانت اعتقد أنه يستطيع التمييز بين المظاهر أو تمثلات الإدراك و*الأشياء - في - ذاتها، وأن شروط أي تمييز آخر ضمن المظاهر بين ما هو موضوعي وما هو مجرد ذاتي يمكن أيضا أن يعقد. الأوجه الزمكانية للموضوعات كما هي معطاة في الخبرة واقعية امبيريقيا عنده، لكنها مثالية ترانسندنتاليا. لقد اعتقد كانت أنه بذا يستطيع تبيان خطل المثالية البركلية.

ميزنا حتى الآن بين صياغتين للمثالية. تطرح ما بعد الكانتية صيغة ثالثة، عرفت بالمثالية المطلقة، بدأها فيخته (رغم أنه أسماها «بالمثالية النقدية») برفض ما قاله كانت عن الأشياء - في - ذاتها، ساعيا وراء التمييز بين الأنا واللاأنا وفق ما تلزمه أنشطة الأنا فحسب. غير أن هيجل ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ اعتقد أنه يستطيع أن يثبت أولا تماهي الوعي مع موضوعه، وثانيا تماهي الوعي مع الوعي - الذاتي. لقد أفضى هذا، إذا أمعنا في تبسيط محاجته، إلى فكرة الوعي - الذاتي الكلي، وهذه «فكرة» (*Begriff*) كلية، هي الواقع. هذا هو *المطلق (وهذا مصطلح استحدثه فيخته)، الوحدة غير المشروطة. في حين تقوم المثالية البركلية الذاتية والمثالية الكانتية الترانسندنتالية بتفسير الواقع عبر محتويات العقل الفردي، تنزع المثالية المطلقة إلى تفسيره عبر وعي شخصي جماعي. الراهن أن التمييز فيها بين نفس وأخرى ينزع للتلاشي، بحيث يفضي، كما اتضح عند ف.ه. برادلي في كتابه *Appearance and Reality*، إلى *الأحدية، التي تقر وجود شيء واحد، التمييزات ضمنه هي مجرد مظاهر. بيّن أن هذا مذهب مغال.

تتفق كل صيغ المثالية تلك على أنه لا سبيل للواقع إلا عبر ما يوفره العقل لنا، وعلى أن العقل لا يوفر لنا سوى محتوياته. يفترض أن يلزم الاعتبار الثاني عن الأول، لكن هذا يتطلب الركون إلى اعتبارات أخرى، من قبيل تلك التي يضيفها بركلي حين يزعم ارتهان أحكام الإدراك بالظروف، يبين أن موضوعات الإدراك ترتهن بالعقل. أثر هذا الاتفاق الأخير إنما يتعين في استيعاب الإدراك في *الإحساس. شيء من قبيل الألم يعتبر نموذجا للإحساس، وآنذاك يجادَل بأن الشعور بالحرارة يمكن أن يستوعب في الألم، وأن شكول الإدراك الحسي الأخرى يمكن أن تستوعب في ذلك، ربما لكونها كلها عرضة لظروف جسمية وسياقية أخرى. بطريقة مناسبة، يعرف ريد الإحساس عبر فكرة مفادها أنه لا موضوع له سوى نفسه. إنه لا يعتقد أن هذا يسري على الإدراك، رغم ما يقوله هيوم وفلاسفة امبيريقيون آخرون. لقد ارتأى أن الإدراك يتضمن مفاهيم ومعتقدات، لكنها تتعلق بموضوعات متمايزة عما يحدث في العقل. ولكن بصرف النظر عن مدى صحة هذا الزعم الأخير، بالمقدور تبيان أن صحته إنما تتوقف على مواجهته براهين تحاول استيعاب الإدراك في الإحساس. لقد اعتقد جي.أي. مور أنه يستطيع دحض المثالية بلفت الانتباه إلى التمييز ضمن الخبرة بين الخبرة نفسها وموضوعها. لكن المرء يحتاج إلى أن يثبت أيضا أن الموضوع يمكن أن يكون خارج الذهن.

تثير براهين متأخرة تناصر ما يسمى *بضد ـ الواقعية صعوبات بخصوص فكرة إمكان وجود صيغ لفهم الواقع تتجاوز التحقق، بحيث تثار إشكاليات حول عزو محتوى لشيء حال عدم وجود سبيل للتحقق مما إذا كان الأمر كذلك. يمكن على النحو نفسه اعتبار المثالية الترنسندنتالية شكلا من أشكال ضد ـ الواقعية، كون كانت يدافع عن وجود قيود للفهم حين لا يكون بالمقدور استيفاء شروط الحكم الموضوعي. غير أن ضد ـ الواقعية لا تستلزم المثالية تماما. إن كانت يركن أيضا في مثاليته الترنسندنتالية إلى رؤية تمثيلية في الإدراك تقر أن الأحداس المحسوسة (ما يعطى في الإدراك) التي تدرج تحت مفاهيم الحكم المتعلق بالعالم المختبر تتخذ شكل تمثلات. لقد ورث كانت هذه الرؤية من أسلافه، وقبلها لأنها تبدو واضحة. بيد أنها ليست واضحة (رغم أن شيئا قريبا منها أصبح رائجا الآن، خصوصا عند علماء المعرفة الذين يرون أن أعمال العقل تتعلق بتمثلات ذهنية)، لأنه يفترض أن إثارة أدواتنا الحسية لا ينتج مجرد إحساسات بالمعنى المألوف، بل شيئا يقوم بدور تمثيل ما ينتج المثير، بحيث يكون هذا ما نعيه (أو ما يهتم العقل به)، عوضا عن الموضوع نفسه. في الوقت نفسه، بدون هذه الرؤية المساء تصورها في الإدراك (أو بدون شيء من قبيلها)، لا يتسنى لمثالية أن تخطو خطوة واحدة.

وعلى أي حال، سادت المثالية في تاريخ الفلسفة منذ القرن الثامن عشر. لكنها أضحت أقل رواجا في الآونة الأخيرة، رغم أن النزوع شطر التمثلانية يرجح أن يجذب الأنصار إليها. لذا، فإن أشياع المثالية في بعض صيغها باقون. الواقع أن كثيرا من المبتدئين في الفلسفة يعتبرونها أوضح نظرية فلسفية، رغم أنه لا أحد قبل ديكارت كان بمقدوره أن يذهب هذا المذهب. يجدر أيضا أن نشير إلى أن مثالية دفاع عن الفهم المشترك وأنها تشكل، كما أشرنا، موضع اتفاق الفلاسفة و«العامة». صيغ المثالية المتأخرة أقل «بيانا»، كونها أكثر تركيبا وتعقيدا. يعرف شوبنهور صيغته للمثالية الترنسندنتالية بالقول إن مفادها أنه «لا موضوع بدون ذات»، ويدافع عنها، جزئيا بالركون إلى بركلي وجزئيا بالحجاج، بقوله إننا إذا حاولنا تصور عالم بدون ذات عارفة، محتم علينا أن نلحظ أننا نقع في تناقض. إذ إن ما سوف نتصوره شيء يرتهن حقا بوعي عارف ـ هو وعينا. ولكن في حين يتضح أنه يستحيل علينا تصور أي شيء دون وجود من يقوم بفعل التصور، ألا وهو نحن، فإن هذا لا يستلزم أننا لا نستطيع تصور مشهدا لا يوجد فيه أي وعي. بكلمات أخرى، إنه لا يستلزم استحالة وجود موضوعات لا يرتهن وجودها بكونها موضوعات لذات. على حد التعبير الذي يمكن أن يقره هيجل، رغم أنه يرى خلاف ذلك، ما هو «في ـ ذاته» لا يحتاج «لشيء آخر». في النهاية، يتوجب أن نعثر على البرهان الإيجابي الوحيد على المثالية في أي صيغة من صيغها في نظرية الإدراك التمثلية، وهذه نظرية باطلة.

د.و.هـ.

*لذاته، وفي ـ ذاته.


G. Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and philonous* (1713).
D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984), ch. 2.
G. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1967).
I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1929).
Godfrey Vesey (ed.), *Idealism, Past and Present* (Cambridge, 1982).


*** المثالي، الملاحظ، نظرية.** نظرية في التبرير في علم الأخلاق، مفادها أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تبرر عبر الركون إلى ما سوف يقوم به أو يقوله الملاحظ المثالي أو «المشاهد المحايد» في موقف بعينه. طورت هذه النظرية من أصولها عند علماء الأخلاق البريطانيين في القرن الثامن عشر، لكنها تظل تواجه إشكاليات في طرح تصور لا يصادر على المطلوب للملاحظ المثالي.

ر.س.د.


Roderick Firth, 'Ethical Absolutism and the Ideal Observer', *Philosophy and Phenomenological Research* (1952).


*** المثل الأخلاقية.** ميّز بين مستويات المعايير الأخلاقية في النظرية الأخلاقية: المعايير الأخلاقية العادية والمعايير الأخلاقية الاستثنائية. يقتصر المستوى الأول على معايير في الأخلاق السائدة تسري على الجميع ـ الحد الأدنى من الأخلاقيات. المستوى الثاني هو أخلاقيات الطموح. هنا يتبنى الأفراد معايير أخلاقية لا تسري على الجميع. إن هذه المثل تتجاوز ما نتوقعه بشكل مناسب من الآخرين ومن ثم فإنها مثل طموحة يتبناها أفراد ممتازون. بقدر ما يتوق المرء لغايات أخلاقية تتجاوز الرؤية الأخلاقية المتعارف عليها، بقدر ما يقبل مثلا أخلاقية. من يحقق هذه المثل جدير بالتوقير والإعجاب، ومن يقصر عنها لا يتعرض للوم أو الإدانة من قبل الآخرين.

*التنفل ضرب من المثل الأخلاقية يتعلق أساسا *بالأفعال، عوضا عن الفضائل أو البواعث. جذر معنى

«التنفل» يقر تأدية أو دفع ما يتجاوز الدَين. أولا، المثل التنفلي اختياري - فهو ليس متطلبا ولا محظورا من قبل الأخلاقيات السائدة. ثانيا، إهمال الفعل التنفلي ليس خطأ أخلاقيا وليس مدانا من قبل معايير الأخلاقيات السائدة. ثالثا، تتجاوز المثل والأفعال التنفلية ما هو متوقع أو مطلوب من تلك الأخلاقيات. رابعا، تتم الأفعال التنفلية قصدا لرفاهة الآخرين (رغم أن ليس من الضروري أن يقصد القائم بها أن يسلك وفق مثال). خامسا، الأفعال التنفلية صائبة أخلاقيا وتتم وفق مقاصد خيّرة. (انظر ديفيد هايد، *Supererogation* (1982).)

بالرغم من الشرط الأول، الأفراد الذين يسلكون وفق مثل غالبا ما لا يعتبرون أفعالهم اختيارية أخلاقيا. يصف الكثير من الأبطال والقديسين أفعالهم بلغة الإلزام بل حتى الضرورة: «لقد كان محتما علي القيام بما قمت به»، «لقد كان واجبا علي». القصد من هذه اللغة هو التعبير عن معنى إلزام شخصي. تنكر بعض المذاهب الفلسفية كون هذه اللغة مناسبة حرفيا، حيث تؤولها على اعتبار أنها شكل من التواضع الأخلاقي قصد منه تجنب الإطراء الذي ربما غمر به الشخص. بيد أن ثمة تأويلا أوسع وأكثر تعاطفا يقر أنه قاعدة سلوكية شخصية قد قبلها الشخص بوصفها تكرس ما يتوجب القيام به وفق تعهد أو تكليف المسؤولية الشخصية.

ليست كل المثل صعبة، باهظة، أو خطرة. تشتمل الأمثلة الأقل من حيث المطالب على الكرم في منح العطايا، التطوع للخدمة العامة، الصفح عن أخطاء الآخرين الجسيمة، الحنان المتفاني والغامر، تلبية طلبات الآخرين حين تتجاوز شروط الأخلاقية السائدة. تتجاوز الكثير من الأفعال الجارية الإلزام دون أن تبلغ مستوى المثل العليا.

يرى أرسطو أن مثل الحياة الجديرة بالعيش الخاص بالإنجاز الأخلاقي يعد مركزيا لطبيعة الأخلاق نفسها، وليست مجرد مستوى ثان يتجاوز الأخلاق السائدة. يتوجب على الجميع أن يتوق إلى مستوى متسام بالقدر الذي تسمح به قدراته. البعض أقدر من غيرهم، ولذا فإنهم يستحقون ثناء وعرفانا وإعجابا أكبر. النموذج الأرسطي لا يتوقع الكمال، بل أن يسعى المرء شطره. هكذا تعد المثل مركزية في نموذجه، وليست مجرد حلية لحياة سبق الحض عليها.

ت.ل.ب.

*المطلقية، الأخلاق.

Joel Feinberg, 'Supererogation and Rules', *Ethics* (1961); rer. in Judith and J. Thomson and Gerald Dworkin (eds.), Ethics (New York, 1968).

David Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory* (Cambridge, 1982).

J.O. Urmson, 'Saints and Heroes', in A.I. Melden (ed.) *Essays in Moral Philosophy* (Seattle, 1958).

* **التمثيل**. من التحصيل الحاصل أن نقر أن التمثيل أي شيء يمثل شيئا ما. الألفاظ الجمل والأفكار والصور يمكن أن تعتبر تمثيلات، رغم أن طرقها في التمثيل مختلفة. التمثيل علاقة فلسفية محيرة. اعتبر المثال التالي: يبدو أن «س تمثل ص» تعبر عن علاقة بين شيئين. ولكن في حين أن وجود علاقة بين شيئين يستلزم تلقائيا وجودهما، فإن هذا لا يصدق على علاقة التمثيل: يمكن للصورة أو الجملة أو الفكرة أن تمثل حكم باريس [حول أجمل الآلهة المتنافسة] رغم أنه لا وجود لهذا الحدث. على ذلك من يستطيع أن ينكر أن كل التمثيلات تمثل في الواقع شيئا ما؟

يبدو التمثيل التصويري لأول وهلة الشكل الأكثر مباشرية للتمثيل، بحسبان أن العلاقة بين الصورة وما تمثله تبدو طبيعية وواضحة جدا لنا. لا ريب أن الصورة تمثل الشيء عبر كونها تشبهه. أليس التشابه علاقة طبيعية تماما؟ قد تقترح البساطة البادية للتمثيل التصويري أنها أكثر أشكال التمثيل أساسية. نستطيع أن نطرح الصيغة الكاريكاتورية التالية لهذا الموقف: تمثل الجملة شيئا لأنها ترتبط في عقل مستخدمها بصورة ذهنية تمثل بفضل تشابهها مع الشيء الممثل.

غير أن تفسير التمثيل التصويري عبر التشابه يثير العديد من الإشكاليات. في حين أن التشابه انعكاسي (فكل شيء يشبه نفسه) وتماثلي (أشبه توأمي وهو يشبهني)، فإن التمثيل لا هذا ولا ذاك. حتى التشابه شبه التام بين شيئين لا يضمن التمثيل: نسختي من صحيفة اليوم لا تمثل أيا من ملايين النسخ الأخرى. لقد جعلت مثل هذه الاعتبارات فلاسفة من أمثال نيلسون جودمان ينكرون ارتباط التشابه بالتمثيل على وجه الإطلاق. (غير أن مالكوم بد دافع في الآونة الأخيرة عن نظرية التشابه في التمثيل الصوري).

وبطبيعة الحال، فإن التشابه ليس ضروريا للتمثيل؛ الكلمات مثلا لا تشبه الأشياء التي تمثلها. غير أن نظريتنا الكاريكاتيرية تفسر التمثيل اللغوي عبر ربط الكلمات بصور ذهنية، التي تمثل بفضل التشابه.

المشكلة في هذا هو أنه حتى الصور لا تمثل داخليا. يضرب فتجنشتين مثلا لصورة رجل يصعد الجبل يمكن أن تكون صورة لرجل يتزحلق إلى الخلف. لا شيء في داخل الصورة يحدد أنها صورة من النوع

الأول عوضا عن الثاني. لدينا إذن ثلاثة بدائل: إما أن الصورة تمثل ما تمثل عبر كونها تؤول، وفي هذه الحالة يرتبط التفسير بفكرة التأويل لا التشابه. أو أن بعض الصور قادرة على تأويل نفسها: الصور الذهنية مثلا قد تحدد تأويلها. لكن هذا يعني اعتبار التمثيل أساسيا وغير قابل للتحليل إطلاقا. وأخيرا، نستطيع القول إن الصورة تمثل كل شيء تشبهه - لكل صورة عدد لامتناه من «المحتويات» التمثيلية. لكن هذا أيضا يترك فيما يبدو فكرة التمثيل دون تفسير.

حتى من غير هذه الصعوبة، فكرة أن التمثيل مؤسس على التشابه غير قابلة لأن يدافع عنها. ذلك أن كثيرا من الألفاظ («عدد أولي»، «لأن») لا تحتاز على صور ترتبط بها تفسر قدراتها التمثيلية؛ كما أن كثيرا من الفكر ليس متعلق بصورة أو صور ذهنية على أي حال. أيضا فإن الصور عاجزة عن بنى الأفكار أو الجمل؛ كيف يتسنى لتمثيل تصويري صرف أن يمثل فكرة أن «إذا لم تمطر السبت القادم، سوف نذهب إلى البحر»؟

لذا فإنه بصرف النظر عن قدرتنا على تفسير التمثيل التصويري عبر التشابه، فإننا نعجز يقينا عن تفسير كل أشكال التمثيل عبر التمثيل التصويري. تحتاز مختلف أنواع التمثيل على سمات مميزة تحتاج إلى تفسيرات خاصة بها. يتوجب على أي تصور في التمثيل اللغوي مثلا أن يفسر مثلا كيف تتضافر دلالة الألفاظ بطريقة منتظمة في إنتاج دلالات الجمل (*الدلالة). في فلسفة العقل وعلم النفس أصبحت فكرة التمثيل الذهني فكرة مركزية في السنوات الأخيرة، وقد أمل كثيرون تفسير التمثيل اللغوي عبرها. فضلا عن ذلك، تعزز الأمل في إمكان أن يكون التمثيل علاقة طبيعية عبر استخدام فكرة التمثيل الذهني في علم *الإدراك المعرفي وعلم النفس.

**ت.سي.**

Robert Cummins, *Meaning and Mental Representation* (Cambridge, Mass., 1989).

Nelson Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1976).

* **التمثيل في الفن.** *الفن البصري مناسب على نحو خاص لتمثيل الأشياء، وطريقته في ذلك تبدو غير قابلة للرد إلى أشكال أخرى من التمثيل. في الموسيقا مثلا، في المقابل، يبدو التمثيل هامشيا، في حين أن قدرة الأشكال الفنية اللغوية من قبيل الشعر أو الروايات على التمثيل محتم أن تعالج ضمن المسألة الأشمل المعلقة بكيفية احتياز اللغة نفسها على دلالة.

يتوجب علينا تذكر تمييزين مفهوميين. أولا، تشير بعض التمثيلات إلى أشياء فردية، في حين لا تشير تمثيلات إلى أية فرديات. مثال ذلك، يتوجب أن تتعلق اللوحة بشخص حقيقي ما، غير أن صورة أخرى قد تكون صورة امرأة تقرأ كتابا، دون أن تتعلق بامرأة أو كتاب بعينه. ثانيا، ثمة فرق بين أن تكون الصورة رمزا وأن تكون صورة لشيء ما. في الرسم، قد يرمز حمل إلى المسيح، رغم أن تصوره حملا.

التصوير ممارسة مألوفة يستبان صعوبة تحليلها. الفكرة البدهية التي تقر أن سطح الصورة يشبه ما تصوره عادة ما ترفض من قبل الفلاسفة. عوضا عن ذلك فإنهم يحاولون تحديد وضع عقل من يرى سطح الصورة ويفهم ما تصوره. ثمة مذاهب مختلفة تركن إلى أفكار من قبيل «رؤية امرأة في» السطح المرسوم، أو إقناعنا بأن رؤيتا الصورة رؤية امرأة، أو اختبار تشابه بين مظهر الصورة والمظهر ثنائي الأبعاد الذي كان للمرأة أن تعرضه لو أننا رأيناها فعلا. هذا مجال تحد في الفلسفة، مطالب بمفاوضة تعقيدات فلسفة العقل المعاصرة، في حين يظل قائما في تاريخ التمثيل في الفن وأهمية الصور الفعلية عند المتلقي.

**سي.جي.**

Nelson Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1976).

R. Wohllheim, *Art and its Objects*, 2nd edn. (Cambridge, 1980), suppl. Essay v.

* **التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.** نظرية تقر أن الواحد منا في الإدراك الحسي العادي يكون واعيا بشكل مباشر، دون وسيط، بتمثيلات ذاتية (*المعطيات الحسية، *المدركات الحسية، *الإحساسات) للعالم الخارجي. معرفتنا بالعالم الموضوعي (المستقل عن العقل) مشتقة إذن من (مؤسسة على) معرفة بحقائق تتعلق بخبرة المرء الذاتية. عادة ما تقابل هذه الرؤية *بالواقعية الساذجة.

نصير النزعة التمثيلية ليس في حاجة إلى (وعادة ما يحجم عن) إقرار أن معرفتنا بالظروف الموضوعية تتم عبر استدلال واع من مقدمات تصف آثار الواقع الخارجي علينا. كي أرى أن ثمة بسكويت في الجرة (وضع موضوعي)، لا أخلص إلى اعتقادي في وجود بسكويت في الجرة عبر استدلال واع من مقدمات تصف خبرتي بالبسكويت. على ذلك، فإن الاعتقاد المتعلق بالبسكويت مؤسس على معرفتي بظرف ذاتي (الإحساسات التي يسببها البسكويت فيّ)، بالطريقة نفسها التي تؤسس وفقها معرفتي بمباراة كرة قدم تجري في مكان بعيد (تبث عبر التلفاز) على معرفة بما يجري

على شاشة جهاز التلفزة القريب مني. بالرغم من عدم وجود استدلال واع، ثمة ارتهان معلومة بأخرى.

عادة ما تركن البراهين إلى النظرية التمثيلية في الإدراك الحسي على الهلوسة والأوهام. رؤية أرنب أبيض (قد) تكون مشابهة من وجهة نظر ذاتية للهلوسة أو الحلم بأرنب أبيض. قد تكون الأسباب مختلفة، لكن الخبرة واحدة. على اعتبار، فيما يجادل، أن المرء يكون واعيا بتمثيل أو صورة ذهنية في حالة الهلوسة والأحلام ، من المعقول أن نستنتج أن المرء في حالة الإدراك الحسي يكون واعيا أيضا بشيء ذاتي. الفرق الوحيد بين رؤية أرنب (إدراك حسي صحيح) والهلوسة بأرنب هو علة الإحساس. في الأول يمثل الأثر (الصورة الداخلية لما يعيه المرء مباشرة) السبب - الأرنب الأبيض - بطريقة دقيقة بدرجة أو أخرى. في حالة الهلوسة يساء تمثيل العلة - ربما مخدرات في مجرى الدم.

البراهين التي تركن إلى قابلية معرفة المرء بالعالم الخارجي للخطأ تستخدم أيضا في دعم نظرية تمثيلية في الإدراك الحسي: معرفتنا بالواقع مؤسسة على معرفة (معصومة؟) بمظاهر (التمثيل الداخلي) الواقع. حتى لو صدق هذا بمعنى ما، فإنه لا يدعم النظرية التمثيلية ما يعول على المقدمة المشكوك في أمرها التي تقر أن معرفة المظاهر - بأن شيئا ما يبدو أحمر مثلا - تتطلب وعيا بشيء أحمر. تسمى هذه المقدمة المشكوك في أمرها «بأغلوطة المعطيات الحسية». إذا لم يتم افتراضها، لا تستلزم حقيقة أن معرفتنا بأشياء العالم مؤسسة على مظاهرها أننا نعي أي شيء باستثناء الأشياء الخارجية نفسها.

عادة ما تميز النظريات التمثيلية بين *الكيفيات الأولية والثانوية. يفترض في الأولى أنها مشتركة بين التمثيل الذهني والشيء المادي الممثل. شكل الشيء مثلا يمثل (وأحيانا يساء تمثيله) من قبل شيء الصورة الذهنية البصرية الناتجة عن رؤية ذلك الشيء. في المقابل، فإن الألوان والأصوات كيفيات ثانوية، فهي خصائص للخبرة الحسية لا تشبه القوى الموضوعية في الأشياء التي تسبب اختبارنا لتلك الكيفيات. خضرة العشب في الرائي لا العشب.

ف.د.

J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), bks. II, IV.

M. Perkins, *Seeing the World* (Indianapolis, 1983).

* **أمثولة باريتو.** أمثولة باريتو، التي طورها فلفريدو باريتو، هي المعيار الذي يحظى بأكثر قبول للجدوى الاقتصادية. يكون وضع النسق المعطى (مثال توزيع كمية بعينها من السعلع) أمثولة باريتو، ومن ثم مجديا، إذا وفقط إذا لم يكن هناك وضع بديل عملي لذلك النسق (مثال، ليس هناك توزيع عملي للسلع) يكون فيه شخص واحد على الأقل أفضل حالا ولا أحد أسوأ حالا. نسبة إلى هذا المعيار، يكون المرء «أفضل حالا» مع البديل س منه مع البديل ص إذا وفقط إذا كان هذا الشخص يفضل س على ص. من ضمن مناقب هذا المعيار أنه يوفر طريقة لتقويم الأوضاع الاجتماعية البديلة التي لا تتطلب مقارنات نفع بين - شخصية.

د.و.هاز.

Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency and the Market* (Totowa, NJ, 1985).

* **المجرية، الفلسفة.** في القرن السابع عشر، كان هناك ديكارتيون مجريون، معظمهم كهان بروتستنت في ترانسلفينيا. في بداية القرن التاسع عشر، استحدث خصوم الإصلاح اليسوعي والكانيتون المجر مفردات نظرية بحيث أسهموا في تدشين ثقافة قومية دون طرح أي ابتكار عظيم. حاولت «الفلسفة التركيبية» في منتصف القرن التاسع عشر دمج كل النزوعات الميتافيزيقية في رؤية مجرية على نحو خاص. عقب ذلك، قامت النظرية الموضوعانية في القيم تحت تأثير هرمان لوتز وإمانويل هرمان فلتش بدور مهم، صحبة الاستاطيقا الهيجلية.

أول إسهام مجري أصيل في الفلسفة هو *fin-de-siecle* ضد النفسانية أو *الأفلاطونية التي مثلها مفكرون من قبيل أكوس بولر (1876-1933)، وهو أحد أتباع بولزانو وبرنتانو الموهوبين، وجورج لوكاش (1885-1971). كان بولر كاثوليكيا حاول التوفيق بين النزوع الأرسطي في *المدرسية الجديدة التي كانت نشطة آنذاك ورؤاه القوية في الصحة. الصحة عنده تجمع بين الحقيقة والوجود. الإقرارات الصادقة والأشياء الموجودة كلاهما صحيح، بحيث يتم تجسير الهوة الفاصلة بين *الحقيقة والقيمة؛ أيضا فإن الصحة إلهية.

أثر لوكاش، أشهر فلاسفة المجر، في جمع من المنظّرين. كانت أعماله قبل الحرب العالمية الأولى *محافظية ورمانسية جدا. لقدر رغب في إثبات أن الحياة النفسية الفردية ليست سوى انحراف: لا يحتاز المنطوق على معنى إلا إذا شارك في موضوعية *الصور التي يتم خلقها ثقافيا. *الثقافة إذن ليست مجرد مجموع الجهود الفردية والجماعية، بل هي أساسا الواقع الذي يتحدث عبر الناس، خصوصا العرافين، المتصوفين، والشعراء. تكمن تراجيديا الحياة في رغبتنا في أن نكون

أنفسنا، في حين أننا ننزل أنفسنا من أعلى درجات الموضوعية (الصور الثقافية)، خصوصا حين نمارس الحب الشهواني. التنازل المحتوم الكامن في كل حياة فردية إنما يحتم التاريخ، الذي يمكن أن تنبثق عبره فردية من الرتبة الثانية بشكل متصاعد في لا شخصية الصورة التي تحتاز على معنى: الحضارة. الصورة إلهية، لكن الحب يبعدنا عنها، بحيث يحكم علينا بالسطحية وعوز المعنى؛ حب «الموضوعي» (الدين) يبدو غير مجد. حلقة الأحد، أول جماعة لوكاشية في الفلسفة المجرية - التي لم يشتهر منها عالميا سوى كارل مانهايم (1893-1947) - تحمست لآرائه، حيث جمعت الأفلاطونية بدستوفسكي وكيركجرد، مبشرة بثورة محافظة ضد *الفردانية و*الرأسمالية الليبرالية.

لعله من المثير أن نلحظ أن أعضاء هذه الجماعة، بدلا من الاشتراكيين غير الملهمين، هم الأيديولوجيين المخلصين لجمهورية المجر السوفيتية عام 1919، حيث قرأ فيلسوف صغير اقتباسات من *The Brothers Karamazov* لأسر أفئدة ضباط الجناح اليميني.

بين الحربين العالميتين، كانت الفلسفة المجرية جزءا مما يسمى بالثقافة الباروكية الجديدة، التي واصلت الموروث الأفلاطوني صحبة البعد الاشتراكي (التعاوني) المضاف عبر تيار «الكونية» التي نادى بها اوثمار سبان، منظر Standestaat وهي نوع من المجتمع المغلق.

بعد عام 1945، عاد من كانوا ثوريين مخلصين من موسكو في شكل لينيين-ماركسيين دوجماطيقيين حكماء، وأسسوا شبكة عظيمة من المعاهد البحثية، الأقسام الجامعية، المدارس التلقينية، الدوريات، والمواد التي تكون في متناول الجمهور. لأول مرة، أصبحت الأعمال الكلاسيكية (خصوصا، بطبيعة الحال، اسبينوزا وهيجل) متوفرة في طبعات رخيصة الثمن. كل دوجماطيقية تقلقها الهرطقات، والمناظرات الشعائرية والأيديولوجية العلنية ليست سوى تعبير محسوس عن الصدوع التي يعاني منها النظام. إنها تقوم بدور سياسي نادرا ما يرتبط بالفلسفة في الديمقراطيات الليبرالية. تجسد مناظرات لوكاش في 1949، 1956، 1957، وفي نهاية الستينيات ما يسمى بالحركة التعديلية التي ترفض الحتمية المادية الفجة، نظرية الطبقة، والمعتقدات الوضعية في التقدم والعلم، وتربط الموروث الماركسي بأصوله الرومانسية في نظريات الاغتراب والتشيء حيث تشكل أفكار لوكاش نصير الماركسية الصغير حول الاحتياز الموضوعي معنى يشكل عودة رائعة. لقد كان التعديليون، عبر اختلافاتهم المبهمة مع التعاليم الرسمية، أول أنصار *تعددية الأمر الواقع، وعجلت إدانة التعديليين، وتحالفهم مع قوى مناوئة أخرى، من سرعة تفسخ النظام. سبق مطلب الحرية في التفلسف بطريقة مبجلة زمنيا الارتيابية الأيديولوجية، التي قامت بعد ذلك بإحداث تطور ليبرالي. يمكن أن تجد اليوم في المجر أنصارا لهيدجر، راولز، اوكاشوت، وستراوس، وأنصارا للتحليل الماركسي وما بعد الحداثي، تماما كما في أي مكان آخر.

**ج.م.ت.**

Bela Tanko, *Hungarian Philosophy* (Szeged, 1934).

*** بالمجان، الراكب.** عادة ما يطلق هذا التعبير على من يفيد من خير عام يوفره المجتمع دون أن يسهم فيه - الخير العام هو الذي لا ينقص ولا يحول استهلاكه أو استخدامه من قبل الفرد أو الجماعة دون استهلاكه أو استخدامه من قبل آخرين، مثال البث الإذاعي، وإنارة الشوارع. «إشكالية الراكب بالمجان» هي ما إذا كان المستفيدون على هذا النحو إنما يفيدون بطريقة مجحفة، وإذا كان ذلك كذلك، ما إذا كان من العدل إرغامهم على الإسهام.

**جي.هال.**

*المساواة؛ الرفاهة؛ الرفاهنية.

A. de Jasay, *Social Contact and Free Ride: A Study of the Public Goods Problem* (Oxford, 1989).

*** مجلات الفلسفة.** المجلة أحدث مؤسسة أساسية للتعليم. الأولى، التي تطورت كلية في اليونان القديمة، هي الأكاديمية، أو معهد البحوث، والمكتبة. الهيمنة الاكليركية للتعليم بوجه عام، والفلسفة بوجه خاص، جعلتهما يدرسّان في مدارس رهبانية، ومنذ القرن الثاني عشر، في الجامعات، على مدى أوسع وأكثر إنتاجية. حدث هذا منذ عصر النهضة حتى منتصف القرن الثامن عشر على يد أفراد على مستوى خاص أو جماعات من المتعلمين فكرت بطريقة فردية عوضا عن أساتذة. أدت الطباعة إلى تعدد أشكال المنشورات فظهرت أشكال متعددة أصغر حجما وأكثر عناية باليومي من الكتب. ظهرت أول مجلات علمية، يوجد بها قليل من الفلسفة، في منتصف القرن السابع عشر: *Journal des savants*منذ عام 1655 و ) *Acta eruditorum*تحمس لها اسبينوزا) عام 1682. في ستينيات القرن السابع عشر أسست الجمعية الملكية والأكاديمية الفرنسية للعلوم وما لبثتا أن شرعتا في نشر موادهما.

الأفراد الذين صنع عملهم الحياة الفلسفية النشطة على نحو لم يكن معهودا في القرن السابع عشر اتصل

بعضهم ببعض. وسيلة الاتصال الأساسية بينهم هي المراسلة، ومن أشهرها الاعتراضات على كتاب ديكارت *Meditations* ورده عليها والمراسلات التي تمت بين ليبنتز وصمويل كلارك حول طبيعة المكان. مع علمنة الفلسفة في الجامعات الألمانية والاسكتلندية في القرن الثامن عشر، انبثقت مهنة لفلسفة وفي ألمانيا ظهرت دوريات لم يطل أجلها طويلا.

لكن المجلات الفلسفية بالمعنى الدقيق لم تصبح مهمة إلا عام 1876، حين بدأت كل من *Mind* و *Revue philosophique.* لقد سبقتهما *Archiv fur Geschichte der Philosophie* عام 1868 وقبل ذلك بعام سبقتهما المجلة المهمة Journal of *Speculative Phiosophy* في الولايات المتحدة، التي استمرت ربع قرن ونشرت أعمالا مهمة لبيرس، جيمس، ورويس. كانت *Mind* المطبوعة الفلسفية الأساسية في بريطانيا منذ تأسيسها حتى وقت متأخر نسبيا، خصوصا تحت رئاسة تحرير ج.ف. ستوت (1892–1920) وج.إي.مور (1921–47). لقد كتب ف.ه.برادلي ووليام جيمس بشكل مكثف فيها خلال السنوات المبكرة، في حين كتب رسل ومور بعد عام 1900 *Revue philosophique*. التي مازلت تصدر حتى الآن، رامت قصدا الحصول على مساهمات من خارج فرنسا. منذ فترة متأخرة قليلا عن تلك الفترة بقيت المجلة الأمريكية *Monist (1888)* و Ethics (1890)، والفرنسية Revue de *metaphysique et moral* (1893)، والألمانية *Kant-Studien* (1896).

Proceedings of the Aristotelian Society (1891) هي أهم نتاج العقد الأخير في القرن التاسع عشر، وهي لم تظل باقية فحسب بل احتفظت بأهميتها. إنها أكثر أهمية من اللقاءات والمؤتمرات التي توثق موادها، بل إنها أفضل مقياس للفلسفة البريطانية منذ أن صدرت. أيضا هناك المجلتان الأمريكيتان *Philosophical Review* (1892) و *Journal of Philosophy* اللتان تصدران عن جامعتي كورنل وكولمبيا. منذ الأربعينيات تعاظم قدر تأثير وامتياز المجلتين الأخيرتين بتعاظم هيمنة الفلسفة التي تتحدث الإنجليزية في الولايات المتحدة.

أرّخ ظهور الوضعية المنطقية وإلى حد كبير ظهرت على صفحات *Erkenntnis* بين عام 1930 والأربعينيات، تحت قيادة كارناب ورايكنباخ، قادة حلقة فينا وحليفتها في برلين على التوالي. صحبة شلك وأوتو نيوراث، نشرا بغزارة فيها إلى أن أصيبت في الحرب. في الآونة الأخيرة بعثت من جديد. المجلة الرفيعة، الشبيهة بالمطوية، *Analysis* (1933) عبرت عن أفكار المتعاطفين مع الوضعية من الإنجليز في الثلاثينيات: أسهم أير، وايزمان، رايل، وبوبر فيها خلال العشرين عاما الأولى من تاريخها.

غطت ( *The Journal of Symbolic Logic* منذ عام 1923) المنطق بجدية تقنية عالية، في حين تعهدت ( *Australasian Journal of Philosophy* منذ عام 1935) بالفلسفة التحليلية خارج بريطانيا وأمريكا، وهي محل إعجاب بسبب روحها القتالية منذ سنيها الأولى بوصفها لسان مؤسسة مدرسة جون اندرسون، كما تعهدت بها ( *Theora* منذ عام 1935) من السويد، وفي بولندا قصيرتا الأجل *Studia logica* و *Studia philosophica*، وفي هولندا (منذ عام 11936) *Synthese* التي تحسنت كثيرا في السنوات الأخيرة. من الضرب الأوسع مدى وأقل ضيقا من حيث الولاء المذهبي نذكر المجلة البلغارية ( *Revue intrnationale de philosophie* منذ عام 1938)، وهي دولية فعلا كما يقر اسمها، والبريطانية *Philosophy* )منذ عام 1926)، والاسكتلندية *Philosophical Quarterly* )منذ عام 1950). ثمة مجلتان أمريكيتان مختلفتان عن النمط السائد، ولكن ليس كلية، هما *Philosophy and Phenomenological Research* ( منذ عام 1940) و *Review of Metaphysics* ( منذ عام 1947).

العصر الذهبي للمجلات الفلسفية يمتد من حوالى 1890 حتى 1960. مذاك أصبحت بشكل تدريجي منابر للفلاسفة النشرء، يسترعون الانتباه منها، عوضا عن أن تكون أداة لأفكار شخصيات قيادية مكرسة.

أي.كيو.

*معاجم وموسوعات الفلسفة.

William Gerber, 'Philosophical Journals', in Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

* **الامتحان، مفارقة.** يقول المعلم إنه سوف يجري في أحد أيام الأسبوع القادم امتحانا مفاجئا: صبيحة اليوم المعني، لن يعرف الطلاب أنه سوف يجرى في ذلك اليوم. يستدل الطلاب على أنه لن يكون بمقدور المعلم أن يجري الامتحان في اليوم الأخير من الأسبوع، فبحلول ذلك اليوم سوف يكون بمقدورهم توقعه. أيضا لن يستطيع إجراءه في اليوم السابق لليوم الأخير، إذ على اعتبار أنهم يعرفون وفق الاستدلال السابق أنه لن يجرى في اليوم الأخير، فإنه بحلول اليوم السابق للأخير سوف يتوقعونه في اليوم ما قبل الأخير. وهكذا، نسبة إلى كل يوم ممكن. من ثم، ليس هناك امتحان مفاجئ!

ر.م.س.

*التنبؤ، مفارقة.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (New York, 1988), ch. 8.

*** مجّن، كولن (1950– ).** في البداية درس علم النفس في جامعة مانشستر ثم درس الفلسفة في أكسفورد. فاز بجائزة جون لوك في أكسفورد عام 1973، وعمل بالتدريس في جامعة كوليج لندن من عام 1974 حتى عام 1985، حيث أصبح مقوما لدار نشر وايلد في فلسفة العقل في أكسفورد حتى عام 1990، إذ قام آنذاك بالانضمام إلى جامعة روتجرز. كانت أعماله المبكرة معنية خصوصا بفلسفة اللغة، ثم عني بفلسفة العقل والميتافيزيقا. كتب عن الموضوعية والذاتية، في محتوى النزعات القضوية وفي أعمال فتجنشتين المتأخر فضلا عن ما بعد الفلسفة. يتعلق أحدث أعماله بقابلية المشاكل الفلسفية للتحلل، خصوصا إشكالية العقل والجسم. يرى أن أعمق الإشكاليات الفلسفية ـ مثل طبيعة النفس، الدلالة، الإرادة الحرة ـ تحتاز على حلول خارج الحدود العارضة الخاصة بنطاق قدرة البشر المعرفية. كتب أيضا القصص الخيالية.

ن.ب.

Colin McGinn, *The Character of Mind* (Oxford, 1982).
———, *The Space Trap* (London, 1992).
———, *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry* (Oxford, 1993).

*** المادة.** ما المادة؟ ـ ليست العقل (Never mind) [لا تشغل بالك]. ما العقل؟ ـ ليس المادة (No matter) [مهما حدث]. هذه النكتة الفيكتورية إنما تلفت انتباهنا إلى حقيقة أن تمييز المادة عبر مقابلتها بشيء آخر أسهل من تحديد ماهيتها. تبين النكتة أيضا أنه إذا كان *الجوهر هو المقولة الأنطولوجية النهائية، المكون الأساسي في *الكينونة والوجود، فإن المادة ليست المرشح الوحيد لشغل هذا المنصب؛ تقر أنطولوجيا الفهم المشترك وجود جوهرين، المادة وشيء آخر، *العقل، *النفس، أو *الروح، التي تتعين أهم خصائصها في كونها ليست مادية ! هكذا يتضح أن التصورات «التقابلية» في المادة، رغم أنها توضح بطرق ما، تسبب الإحباط.

تنزع التصورات البديلة، التي لا تعرّف المادة عبر مقابلتها بشيء آخر، إلى الاستعاضة بشيء لا يقل إرباكا. هل نفيد من القول إن المادة هي الجوهر الفيزيقي، الشيء الخام الأساسي الذي يتكون من كل شيء فيزيقي؟ غير أننا نجد بعض المساعدة من المقترح (أو النظرية) التي تقر أن المادة هي ما يحافظ عليه خلال أية عملية تغير فيزيقية. بحث الفلاسفة *قبل السقراطيين عما سوف يسمى لاحقا بالمادة إنما نشأ عن تبني مبدأ حفاظ عام: لا شيء يمكن أن يخلق من لا شيء ولا شيء يصبح عدما. لذا فإن ما يوجد بشكل أساسي غير قابل لأن يخلق أو يفنى بل يبقى ويحافظ عليه عبر كل التغيرات التي تطرأ في الطبيعة. أوضح صياغة لهذا التعليم نجدها عند *الذريين، الذين يزعمون أن ما يوجد على نحو أساسي ذرات مادية وفراغ، وكل تغير أو تحول، من قبيل الحركة، الاحتراق، النمو أو تحلل الأشياء الحية، مجرد إعادة ترتيب لذرات في الفراغ. لقد ترك أمر تكريس المادة بوصفها مقولة، عبر مقابلتها مع *المثال، لأرسطو.

للمقابلة بين المادة والعقل أصول يونانية أيضا، لكن ديكارت هو الذي صعد بها إلى مستوى ثنائية ميتافيزيقية ثبت أنها مقنعة للفهم المشترك بالرغم من الصعوبات التي تواجهها (كيف تتفاعل المادة مع العقل؟) لقد ماهى ديكارت بين المادة والامتداد، حيث التزم بمبدأ قديم يقر استحالة المكان الفارغ، لكن منافسيه في القرن السابع عشر قاموا باستعادة الذرية اليونانية، أو «الفلسفة الجسيمية». هكذا نجد عند لوك مثلا فكرة أن المادة تتكون من جسيمات دقيقة، رغم أن هذه الفكرة تتسق بصعوبة مع نظرية بديلة مؤثرة.، تقر أن المادة هي *القوام التحتي الذي يدعم خصائص الأشياء الملاحظة.

ثمة تقابل آخر بين المادة والحياة. المادة ببساطة جوهر خامل، فكيف يتسنى لها إنتاج ظاهرة *الحياة و*الوعي؟ تقر النزعة *الحيوية أنها لا تستطيع القيام بذلك: يتوجب إضافة شيء غير مادي للكائنات العضوية الحية كي توجد، ومضة حيوية، نفس أو روح. غير أن هناك نظريات أخرى في المادة تنكر هذا التقابل وتزعم أن الحياة والوعي خصائص *منبثقة تختص بها المادة، تعرض مستوى مركبا إلى حد كاف من التنظيم. ثمة تنويعة تعرف *بالسيكولوجية الشاملة، مفادها أن المادة نفسها تختص بخصائص الحياة والوعي غير الفيزيقية، فضلا عن خصائصها الفيزيقية العادية.

ما (الذي تكونه) المادة إذن؟ من منظور العلم، إنه المادة لأن ما يحافظ عليه هو الأمر المهم.. ولكن ألم تقم الفيزياء «بسلب مادية المادية»، حيث استعاضت عنها بالطاقة أو بشيء أكثر تجريدا، من قبيل تنويعات *المنحنى الزمكاني؟ صحيح أن مبادئ الحفاظ ـ على الكتلة، الزخم، الطاقة، الخ. ـ عرضة لتطورات العلم،

لكنه يظل بالمقدور اعتبار المادة ما يبقى أثناء التغير، شريطة أن ترتهن الأفكار المتعلقة بهذا الأمر بالنظرية العلمية المتغيرة. لذا فإن المادة تبقى، لكن مفاهيمها تتغير، أحيانا بشكل متطرف، لكن ذلك لا يحدث إلا لأسباب علمية وجيهة.

أي.بيل.

*الأولى، المادة؛ المادية.

Rome Harre (ed.), *The Physical Sciences since Antiquity* (London, 1986).

Ernan McMullin (ed.), *The Concept of Matter in Modern Philosophy* (Notre Dame, Ind., 1978).

Steven Toulmin and June Goodfield, *The Architecture of Matter* (London, 1962).

* **المادي، الاستلزام.** رابط بين الجمل يبدو أن المناطقة يفترضون أحيانا أنه يدعم جملا تتخذ الصياغة «إذا ... ف ..»،. الجملة س تستلزم ماديا الجملة الأخرى ص، حال صدق جملة الحساب القضوي الشرطية س ( ص، أي إذا وفقط إذا لم تصدق س وتبطل ص. تقر إحدى «مفارقات» الاستلزام المادي قيام هذه العلاقة بين جملتين لا علاقة بينهما من حيث الموضوع: «إذا كانت اكسفورد مدينة، فإن سماء إيطاليا صحو». ثمة «مفارقة» أخرى تقر قيام تلك العلاقة حال بطلان س («إذا كان بمقدور الخنازير أن تطير، فإن..».) أو حال صدق ص («إذا...، فإن أفلاطون فيلسوف»). كل هذه سبل ينأى فيها الاستلزام المادي «إذا .. فـ..». عن الاستخدام العادي.

س.و.

*الاستلزام؛ الشرطيات؛ التعلق، منطق.

P.F. Srawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), chs. 2 and 3.

* **المادي، التناقض.** شكلت فكرة أن *التناقض لا يوجد فحسب في الفكر بل يوجد أيضا في الواقع المادي شاغلا فلسفيا مميزا ضمن *الماركسية. إنها تشير إلى النشاطات التي تحدث ضمن الكائنات العضوية والمنظومات التي تنتج قوى متعارضة (هكذا «تقوم الرأسمالية بحفر قبرها بيديها»)، وأيضا الزعم، الذي تبناه هيجل، القائل بأن الأوصاف المناسبة للواقع المادي تشتمل ضرورة على تناقض. لذا فإنها ليست ملزمة بأن تفضي إلى مفهوم واقعي في التناقضات بحيث تحتاز على وجود فوق لغوي.

ك.م.

R. Norman and S. Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate* (Brighton, 1989).

* **المادية.** أساسا الرؤية التي تقر أن كل شيء مصنوع من المادة. ولكن ما *المادة؟ ربما نجد أكثر قبول لها براءة وابتهاجا في بداية المادية عند ديمقريتس ابديرا (شمال اليونان) في القرن الخامس ق.م.، حيث يقر أن العالم يتكون كلية من «ذرات»، هي قطع من أجزاء صغيرة، صلبة على نحو مطلق، لا سبيل للنفاذ إليها، ولا للضغط عليها، غير قابلة للقسمة، وغير متغيرة من «الأشياء»، تحتاز على أشكال وأحجام دون سائر الخصائص وتتحرك بسرعة حول الفراغ، وتشكل العالم الذي نعرف باصطدام بعضها ببعض بحيث ترتد (رغم عدم قابليتها للضغط) أو تتشابك بسبب أشكالها. الذرات والفراغ هي الحقيقية، في حين أن اللون والنكهة والحرارة المحيطة بنا مجرد خصائص ذاتية (انظر الجزء التاسع). لقد بقي هذا النموذج، عبر تنويعات وتعقيدات مختلفة، حتى العصر الحديث، رغم أن مفهوم الصلابة أثار خلافات في عهد يرجع إلى لوك على أقل تقدير. في القرن الفئات ساد الخلط في كل ذلك بسبب معادلة أينشتين الشهيرة E \ mc2 وأيضا بسبب النسبية العامة. الكتل، المفهوم المركب الذي حل بديلا للمادة، قابل للتبادل في بعض الظروف مع *الطاقة، وعلى أي حال فإنها لا تشكل النوع الوحيد من التشوهات التي تطرأ على *المكان الذي يفترض أنها تسبح فيه. تكاد الفوتونات والنيوترونات لا تحتاز على أية كتلة، وكذا شأن المجالات، في حين تندفع الجسيمات في الفراغ، يدمر بعضها بعضا، ثم تعود إلى حال الاندفاع.

على ذلك، لم يؤثر كل ذلك كثيرا على مختلف الرؤى الفلسفية التي يمكن تسميتها «بالمادية»، رغم أن المرء قد يعتقد أنها تبين على الأقل أن المادية مجرد هراء بسيط، بصرف النظر عن كونها بدت يوما بديلا واقعيا. يبدو أن ما حدث أن مختلف المذاهب الفلسفية المادية قد جنحت شطر الاستعاضة عن «المادة» بمفاهيم من قبيل «ما يمكن دراسته عبر مناهج العلم الحديث»، بحيث أصبحت المادية *طبائعية، رغم أننا نبالغ حين نقر تطابقهما. المادية معنية بتكوين الأشياء، في حين أن نطاق الطبائعية، على عنايتها بما يوجد، أوسع بحيث يغطي خصائص فضلا عن مواد، كما أنها معنية بمناهج دراسة الأشياء بطريقة أكثر مباشرية ومركزية.

لم نهتم حتى الآن إلا بالاستثناءات الظاهرة للمادية الساذجة من قبيل الفوتونات والمجالات؛ بيد أن الفهم المشترك قد يعتبر هذه في الجانب المادي من السياج، كونها مرتبطة بما يتضح أنه مادي في نظريات علمية خصبة مكرسة. على أي حال فإنها لا تهم الفهم

المشترك كثيرا. غالبا ما يتخذ الفلاسفة، ربما خارج فلسفة العلم، من انشغالات الحس المشترك نقطة مبدئهم، ولعل هذا يفسر لماذا ظلت المادية في الفلسفة غير متأثرة نسبيا بتلك التعقيدات.

أهم تقابل في هذا المجال، في الفلسفة والفهم المشترك، هو القائم بين المادة والعقل أو الروح أو الوعي، أو محتويات هذه الكينونات (الأفكار الخ.). يقبل الفهم المشترك دوما، ويقبل الفلاسفة غالبا ( ما لم يكونوا مثاليين أو فينومينولوجيين) واقعية الجسم بوصفها غير مثيرة للإشكاليات. لكن العقل أو الوعي يوجد أيضا بشكل بيّن في صورة ما، على الأقل في حالتنا. هل يوجد إذن بوصفه كينونة مفارقة؟ إن هذا السؤال يشكل جزءا كبيرا من إشكالية العقل ـ الجسم، ونصير المادية يجيب عنه بالنفي. قد يتشبث بإنكار وجود العقل كلية، بحيث يثير مسألة ترجع إلى بروتوجوراس ابديرا (معاصر ديمقريتس) وديكارت: ما وضع الوهم الذي يقوم به؟ ألا تحتاج حتى الأوهام إلى عقول تحتازها؟ غير أنه من الأرجح أن يركن إلى أحد شكول المادية الإقصائية وأن يقول إن العقول توجد ولكن ليس بوصفها شيئا مفارقا عن المادة. إما أنها تنتمي إلى مقولة مختلفة كما يرى رايل، بحيث يكون الحديث عنها ضرب من الاختصار لحديث عن أنواع من السلوك (*السلوكية)، أو أنها تتماهى ببساطة مع الأدمغة ـ أو بكلمات أكثر فجاجة، أن ما نسميه بالظواهر الذهنية، مثل الآلام والأفكار، تتماهى مع ظواهر تحدث في الدماغ (*نظرية الهوية في العقل): من حيث المبدأ يعلق هذا الحكم بخصوص وجود عقول واقعية تحتاز على تلك الآلام الخ.، ولكن إذا كانت هناك مثل هذه العقول، توجب أن تكون متماهية مع شيء مادي. رغم أن الشيء المادي يتماهى مع العقل أو الألم بقدر ما يحدث العكس، فإن هذه النظرية تعد مادية لأن الأشياء المادية مدمجة في مجموعة كلية من مثل هذه الأشياء، قليل منها فحسب مقحمة مع العقول، في حين أن الأشياء المادية ليست مدمجة (وفق النظرية) على نحو مشابه في مجموعة من الأشياء الذهنية معظمها مستقلة عن المادة.

على ذلك، ثمة خطأ يتوجب تجنبه في هذا الخصوص يرجع إلى أفلاطون على أقل تقدير. في محاورته المبكرة نسبيا *Phaedo* يقابل بين النفس (وفق الترجمة اليونانية العادية لكلمة *puskhe*) والجسم. النفس شيء مفرد (خلافا للنفس الثلاثية التي يقول بها في محاورته المتأخرة بعض الشي (*Republic*، لكنها تعرض كما لو أنها في حالة نزاع مع الجسم، تتجاذبها رغاب الجسم وعواطفه. تعارض هذه الرغاب والعواطف النفس بوصفها كذلك، ويستبان أنها تعد ظواهر جسدية، رغم أنها ليست كذلك، على الأقل وفق نوع الرؤية التي يقرها أفلاطون؛ الأجساد البشرية لا تحتاز على رغاب أكثر من تلك التي تحتازها الطاولات. وبالطبع، صحيح أن نظرية الهوية التي ناقشناها لتونا سوف تعتبر الرغاب متماهية مع وقائع تحدث في الدماغ أو الجهاز العصبي، ولكن فقط بوصف ذلك الاعتبار جزءا من مذهب يعامل كل الرغاب على هكذا نحو؛ لن تقوم بتفريد رغاب بعينها لمثل هذا التعامل لمجرد أن ما تكون الرغاب من أجله أوضاع جسمية، أو أن ما سببها أوضاع من هذا القبيل. في محاورته المتأخرة *Philebus* ينقح أفلاطون رؤيته في هذا الخصوص.

أحيانا يعقد تمييز، كما حدث هذا بطرق مختلفة عند فريجه وبوبر، بين ثلاثة أنواع من الأشياء (ثلاثة «مناطق» أو «عوالم»). يشتمل الأول على أشياء مادية، بما فيها أشياء من قبيل الفوتونات المرتبطة بأشياء مادية مركزيا ويمكن اعتبارها شبه مادية. يشتمل النوع الثاني على أشياء سيكولوجية من قبيل الأفكار، المشاعر، الآلام، الرغاب، بما فيها العقول الواقعية التي تحتاز عليها، إن كان ثمة أشياء من كذا قبيل. إذا كانت هناك أشياء من كذا قبيل، فإن الأفكار الخ. التي تحتازها لن تكون كينونات واقعية مستقلة، بل تعد من سكان المنطقة الثانية. يشتمل النوع الثالث على الأشياء المجردة مثل الأعداد، الخصائص، الفئات، الحقائق (وربما البواطل)، القيم، أو نخبة من هذه، حيث يعد ما انتخب كينونات واقعية، رغم أنها ليست مادية وليست حتى روحية بالمعنى الدقيق. لا ينزع الفلاسفة إلى اعتبار هذه العناصر الثلاثة كما لو أنها تقع على خط مستقيم، أحدها في المنتصف بين الآخَرين، بقدر ما ينزعون إلى اعتبارها واقعة على رؤوس مثلث، بحيث يتسق رفض الواحد مع قبول الآخَرين. ما يقره الماديون على وجه الضبط أن المادة وحدها هي التي توجد، ولكن في العصور الحديثة أصبحوا يوجهون نيرانهم أساسا إلى الذين يعتقدون في المنطقة الثانية، وبعض منهم (مثال آرمسترونج) يقبل على الأقل واقعية معتدلة فيما يتعلق بالمنطقة الثالثة. لكن هذا لم يكن يحدث دائما. لقد عني أفلاطون الذي بدأت به معظم الفلسفة أساسا بإقرار وجود المنطقة الثالثة (الراهن أنه يعتبر بشكل سائد أول من طرحها، كما أن الاعتقاد فيها يسمى غالبا *بالأفلاطونية)، وفي محاورته *Sophist* يقابل بين الماديين وبعض المدافعين عن تلك المنطقة. رغم أنه

كرس محاورة أخرى، *Paedo*، للدفاع عن خلود الروح، إحدى عناصر المنطقة الثانية، فإن يجنح شطر التسليم بوجودها، تاركا مرتبتها المواجهة للمنطقتين الأخريين غير يقينية. على ذلك، رغم كل هذا قد يكون معظم الماديين متطرفين ينكرون كلتا المنطقتين، رغم أنهم يوجهون نيرانهم إلى واحدة منهما.

بدأنا نقاشنا بالتساؤل «ما المادة؟»، واكتشاف أن مفهوم المادة قد بلت أطرافه. ثمة صعوبة أخرى تواجهه، يبدو أنها هي ما أفضت بباركلي إلى صيغته في *المثالية، التي يسميها «اللامادية». يقابل أرسطو بين المادة والصورة، وهو يعتبرها *قوام الصورة ومن ثم فإن المادة في النهاية من أجل الصفات. لقد جعل هذا أرسطو، على الأقل وفق التأويل التقليدي، يخلص إلى مفهوم «المادة الأولى» التي تعد الموضوع النهائي لكل الصفات، ما يعني أنها لا تتصف بأية صفة. أما لوك، وفق التأويل التقليدي أيضا، فقد جعل مفهوم المادة الأولى *جوهر كل الأشياء المؤسس وغير القابل لأن يعرف ـ غير قابل لأن يعرف لأنه لا يتصف بأية صفة يمكن أن نعرفه بها. الواقع أن موقف لوك عرضة للجدل، لكن بركلي يرفض المفهوم بوصفه منافيا للعقل ومصدرا للارتيابية بسبب الإرباكات التي يفضي إليها. بيّن أنه يتعين على المادي، وعلى كل من يقبل المادة، أن يطرح تصورا في طبيعة المادة ينقذه من تلك الانتقادات القاسية. صعوبة هذه المهمة أمر يستبان من بعث المثالية ثانية في الفلسفة المعاصرة.

حتى الآن اعتبرنا المادية بوصفها مذهبا ميتافيزيقيا. ولكنه غالبا ما يشار بها في الفكر العادي إلى مذهب في القيم. هنا أيضا غالبا ما تقابَل بالمثالية، التي تشير في هذا السياق إلى السعي وراء المثل التي قد تكون سامية ولكن من المرجح أن يستحيل تحقيقها عمليا. في المقابل يسعى المادي وراء غايات ترتبط بالمتعة الجسدية، أو الاحتياز على خيرات مادية، أو بأشياء من قبيل المال، ولكن بوصفه وسيلة لتلك المتع والخيرات. ولكن ما الذي يعد متعة جسدية؟ إذا كانت شيئا يتعلق الجسد، فماذا عن المتع الاستاطيقية الخاصة بالموسيقا والفنون البصرية؟ صحيح أنه سوف يصعب التمتع بهذه الفنون دون آذان وعيون، وهذه لا تستخدم فحسب للحصول على معلومات كما يحدث عندما نقرأ الشعر (أو حتى الفلسفة) أو نسمعه؛ التمتع بقطعة موسيقية لا يعني ببساطة الدراية بما تكونه أصواتها، بل أن تسمعها وهي تحدث أصواتا كتلك التي تحدثها، حتى «بأذن العقل» وحدها. يمكن أيضا أن يتضمن مصطلح «نصير المادية» بعض الخلط بسبب نوع الاعتبارات التي ناقشناها فيما يتعلق بأفلاطون. وعلى أي حال يتوجب ألا نخلط بين تمييزين: التمييز بين المتع المرتبطة بالجسد بطريقة أكثر قربا وتلك التي ترتبط به بطريقة أقل قربا أو لا ترتبط به إطلاقا، والتمييز بين القيم التي تعد بمعنى ما «أدنى» وأقل جدارة بأن يسعى وراءها والقيم «الأسمى». يقترح التقابل بين المادية والمثالية في هذا السياق مثل ذلك الخلط، لكن المتع، أو القيم، الخاصة بنصير المادية، فيما يفترض، ليست ضرورة «أدنى» من القيم السعي وراء الحقد مثلا.

أي.ر.ل.

*الذرية؛ الفيزيقانية؛ الفينومينونولوجية؛ مادية، المركزي، الوضع؛ السلوكية.

G. Amaldi, *The Nature of Matter* (first pub. in Italian, 1961; London, 1966). (علمي))

D.M. Armstrong, *Universals: An Opinionated Introduction* (Boulder, Colo., 1989).

S.E. Toulmin and J. Goodfield, *The Architecture of Matter* (London, 1962). (تاريخي))

* **المادية التاريخية:** انظر التاريخية.

* **المادية الديالكتيكية:** انظر الديالكتيكية، المادية.

* **المدى.** تقوم كثير من الكلمات بمهمة سنتاكتية تتعين في تكوين أو أكثر من نوع بعينه من تعبير من نوع ما، مثال «لكن» التي يمكن أن تكوّن من الجملتين «بل غني» و«جل غني نتن» الجملة «بل غني لكن جل غني نتن». مدى مثل هذه الكلمات هو الناتج المباشر لهذه العملية. مثال ذلك، مدى "fashion") "أسلوب») في "He kept his house Bristol fashion" ["احتفظ بمنزله المصمم على أسلوب برستول»] هو العبارة « Bristol fashion"، ولكنه في "The Bristol fashion experts were wrong"" [كان خبراء طريقة برستول مخطئين»] هو العبارة "fashion" experts" [خبراء أسلوب برستول»] . بعض الغموض البنيوي غموض مدوي، كما في «الزائد عن الحاجة» في «جرب مزيل الشعر الزائد عن الحاجة». من فوائد *اللغات الاصطناعية الخاصة بالمنطق عرض الكثير من حالات الغموض التركيبي في اللغة الإنجليزية، مثلا "Some professors get drunk every night"، على اعتبار أنها تتطلب اتخاذ قرار بخصوص مدى بعض *الثوابت المنطقية [فقد تعني أن بعض الأساتذة يعقرون الخمر كل ليلة، وقد تعني أنه في كل ليلة، بعض الأساتذة يعاقرون الخمر].

سي.أي.ك.

R.M. Sainsbury, *Logical Forms: An Introduction to Philosophical Logic* (Oxford, 1991).

*** المدى، أغاليط.** أغاليط المدى مستوطنة في الفلسفة واللغة الجارية. «إذا أثلجت سوف يفشل المحصول حتما»، تقترح على نحو مضلل أن مدى «حتما» هو تالية الشرط عوضا عن الشرط بأسره. ثمة مثال نمطي نجده في إثباتات وجود الله التي تنتقل من «نسبة إلى كل كائن عارض ثمة وقت لا يوجد فيه»، إلى «ثمة وقت لا يوجد فيه كل كائن عارض». الأدق من هذا «إقرارات الهوية»، حين تصدق، تصدق ضرورة؛ لذا، على اعتبار أن إليزابيث ملكة إنجلترا، فإنها ضرورة ملكة إنجلترا». يصدق، على الشخص الذي هو عرضا ملكة إنجلترا، أنه متماه ضرورة مع إليزابيث، لكنه لا يصدق على ذلك الشخص أنه ملكة إنجلترا ضرورة.

**جي.جي.م.**

*دي ري ودي دكتو؛ المدى.

S. Kripke, "Speaker's Reference and Semantic Reference", in P.A. French, T.E. Uehling Jr., and H.K. Wettstein (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language* (Minneapolis, 1979).

*** المدني، العصيان.** سلوك عام غير قانوني يقصد منه الركون إلى إحساس الأغلبية بالعدالة، بغية تغيير القانون دون رفض حكمه. هكذا تعد الأهداف السلمية، وغير الثورية، فضلا عن الاستعداد لقبول العقاب القانوني، الشروط المعرّفة للعصيان المدني. يبدو أن هذا المصطلح قد استحدث من قبل نصير المذهب الطبيعي الأمريكي ديفيد ثورو (1817–62)، بالإشارة إلى رفضه دفع ضرائب للولاية فرضت لتمويل الإلزام بقانون الرقيق الهاربين (الخاص بعبيد الولايات الجنوبية).

كما في حالة ثورو، قد يكون العصيان المدني غير مباشر؛ قد لا يكون القانون الذي يخترق موضع الاحتجاج. بوصف العصيان المدني شكلا من أشكال الاحتجاج الجماعي السلمي، أسهم مهنداس ك. غاندي (1869–1948) في إشهاره باعتباره تكتيتا يستهدف تحرير الهند من الحكم البريطاني. أيضا قام العصيان المدني بدور مهم، رغم أنه أقل ثورية، في حركة الحقوق المدنية التي قامت في الولايات المتحدة في ستينيات القرن العشرين.

قد يكون من المفيد أن نقارن بين العصيان المدني والاحتجاج القانوني (المقاطعة، المرابطة أمام مؤسسة لثني العمال عن التحاق بأعمالهم)، العصيان العنيف غير القانوني (عند البعض، عدم استخدام العنف من شروط العصيان المدني)، الاعتراض وفقا لممليات الضمير، الطاعة السلبية (الاستعداد لقبول العقاب القانوني عوضا عن الامتثال لقانون مجحف، دون قصد تغيير القانون)، واختبار دستورية القانون (التي تتطلب عادة مدعيا يتم كسب موقفه في الاحتجاج عبر خرق شكلي للقانون).

قد يكون العصيان المدني تكتيكا ضارا في أي مجتمع لا يهتم بحكم القانون. في الديمقراطية الدستورية، يعد العصيان المدني مبررا بقدر ما تكون سبل العلاج التي يوفرها القانون قد أثبتت فشلها، بحيث يستهدف الاحتجاج على القانون بوصفه إجحافا أساسيا، ويعد بإمكان معقول من النجاح دون تعريض المجتمع إلى خسائر فادحة. إذا كان القانون الذي يحتج عليه موضع شك دستوري، يتعين أن تأخذ جهة الإدعاء وعقاب المحتجين هذا الأمر في الحسبان.

**هـ.أي.ب.**

*السياسي، العنف؛ حكم القانون.

H.A. Bedau (ed.). *Civil Disobedience, Threats and Offers: Gandhi and Rawls* (Delhi, 1986).

Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford, 1973).

*** المدنية، الحريات.** حرية التعبير، الصحافة، التجمع، والعبادة («الضمير») تعد من ضمن المميزات والحصانات التي يزعم أنها حريات مدنية. إنها تتبوأ عند الفلاسفة التحرريين المنزلة العليا، وهم يعتبرونها مهمة في ذاتها وبوصفها وسائل، كما ينشدون تمكين الجميع وعلى نحو متساو من الاحتياز عليها. غالبا ما تحمى من عبث الأغلبيات الشعبية عبر تقديسها في الدستور (كما في ميثاق الحقوق في الدستور الأمريكي الصادر عام 1791)؛ لا سبيل للدفاع اليومي المستمر عنها إلا عبر نظام قضائي مستقل. ليست هناك قائمة جامعة مانعة تضم الحقوق المدنية، كما أنه ليس هناك معيار متفق عليه لتميزها عن *الحقوق المدنية أو الإنسانية.

**هـ.أي.ب.**

*التحررية؛ الحرية السياسية.

Richard L. Perry (ed.), *Sources of Our Liberties* (New York, 1952).

*** مذراة هيوم.** مصطلح يطلق على تمييز هيوم بين العلاقات بين الأفكار وشؤون الواقع. العلاقات بين الأفكار - مثل القضية التي تقر أن «ثلاثة في خمسة تساوي نصف الثلاثين» - «قابلة لأن تكتشف بمجرد توظيف عمليات الفكر، دون ركون إلى أي شيء يوجد في أي مكان من العالم». شؤون الواقع - مثال «سوف

تشرق الشمس غدا» ـ غير قابلة لأن تثبت عبر الفكر وحده، وهي عارضة، بمعنى أنه بالمقدور تخيل نقائضها. يتضمن تمييز هيوم عناصر ثلاثة تمييزات معاصرة بين الضروري و*العارض، *القبلي والبعدي، والتحليلي والتركيبي ـ ويبدو أنه افترض أن هذه التمييزات متطابقة. غير أنه شكك في هذا الافتراض بسبل متعددة: إنه لا يترك مجالا للقضايا التركيبية القبلية، والقبلية العارضة والبعدية الضرورية، وهذه قضايا ضرب كربكي أمثلة عليها.

أيضا، طبق ذلك المصطلح على تمييز هيوم المتعلق بين المحاجة «البرهانية» (كالاستنباط مثلا) والاستدلال «الاحتمالي» (أو السببي). يوظف هيوم هذه المثنوية مرارا كي يوقع العقلانيين في قياس إحراج. إذا كان العقل يخبرنا بأن المستقبل يشبه الماضي، فإن يتوجب وجود حجج برهانية أو احتمالية. لكن المحاجة البرهانية عاجزة عن إثبات انتظام الطبيعة ـ لأن عدم الانتظام يمكن تصوره؛ كما أن المحاجة الاحتمالية عاجزة عن إثباته ـ فالبراهين الاحتمالية نفسها تفترض انتظام الطبيعة، ومن ثم فإننا ندور في دائرة مفرغة حين نوظفها في دعم الانتظام. ثمة أسباب أخرى تجدها في: *«العقل عبدا للعواطف».

يختتم كتاب هيوم *Enquiry Concerning Human Understanding* بتطبيقي دارمي للمذراة أعجب به أنصار الوضعية المنطقية في الثلاثينيات لأنه يقوض الميتافيزيقا الباطلة. «إذا أمسكت بيدك كتابا، في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية، مثلا، فلتسأل: هل يتضمن أي استدلال يتعلق بالكمية أو العدد؟ كلا. هل يتضمن أي استدلال تجريبي يتعلق بالحقيقة والوجود؟ كلا. فلتلق به في اللهب، فليس بمقدوره أن يتضمن سوى السفسطة والأوهام».

جي.بر.

*الوضعية المنطقية؛ التحقق، مبدأ.

David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, pt. iii, sect. 4, 12.
Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief* (London, 1961), ch. 3.

*** مردوخ، اريس (1919– ).** اريس مردوخ DBE، فاقت شهرتها بوصفها روائية شهرتها بوصفها فيلسوفة، درّست في اكسفورد خمسة عشر عاما. في عام 1954 كتبت أول كتاب بالإنجليزية عن جان بول سارتر، ربطت فيه فلسفته المبكرة بمسرحياته ورواياته. تخطي الحدود الفاصلة بين الأدب والفلسفة علامة تميز كل أعمالها. من فروع الفلسفة، عنيت بعلم الأخلاق، وهي ترى أن للخيرية وجود حقيقي في العالم، وإن كان مجردا. دافعت بالتفصيل عن هذا المبدأ في كتابها *Metaphysics as a Guide to Morals* (1993). يمكن اعتبارها أفلاطونية محدثة، وقد كتبت بشكل متعاطف عن أفلاطون (مثال *The Fire and the Sun*، 1977). كتبت أيضا عن التربية والدين. عندها، وجود الخيرية الحقيقي هو السبيل الممكن الراهن لفهم فكرة الله.

م.ورن.

*الأفلاطونية؛ الرواية الفلسفية.

*** مزج العمل.** عند جون لوك، إذا عمل المرء في مورد لم يكن ممتلكا وترك ما يكفي للآخرين، فإنه يكتسب حقوق ملكية بصرف النظر عن رضاهم. هكذا «لأن العمل ملكية أكيدة للعامل، لا أحد سواه يمتلك الحق الذي كان مشاعا، أقله إذا ترك ما يكفي وما هو بنفس القدر من الجودة مشاعا للآخرين» (II. V. 27). اعتقاد لوك أن الله أعطى العالم «كي يستخدمه المثابرون والعقلاء (والعمل هو حقهم الشرعي فيه) (II. V. 34)، يقترح أساسا دينيا لهذه الرؤية. يلحظ أقوى دعاة الملكية الخاصة ضمن المعاصرين، روبرت نوزتش، أن سكب علبة عصير طماطم في البحر قد يعد فقدا عوضا عن أن يكون اكتسابا لحقوق، ومن ثم فإنه لا يؤكد مزج الموارد المملوكة بالموارد غير المملوكة بل ما يزعم من آثار غير ضارة للاستيلاء.

*الملكية.

John Lock, *Two Treatises of Government* (Cambridge, 1988).

*** المزاج.** أوضاع للعقل ذات صبغة عاطفية مؤقتة، لكنها تصبغ استجابات المرء وردود أفعاله بطريقة عامة، تعد أمزجة، كما يحدث عندما يقال عن شخص إنه في مزاج كئيب، حزين، أو مبتهج. التركيز إنما يكون على نمط من السلوك يعكس وضعا راهنا يتخذه العقل، وليس، كما في حال العاطفة، على العواقب المقصودة من السلوك.

يستخدم «المزاج» [الصيغة] أيضا فيما يتعلق باللغة. عادة ما يساء فهمه في هذا السياق، [فالصيغة] بمعناها الدقيق إنما تعد جانبا للجمل الفعلية ـ الدلالية، الأمرية، الفرضية، والتمنوية. بوصفها تجسيدا لمختلف أفعال الكلام الخاصة بالإقرار والتساؤل، يقال إن المنطوقين «إنه [يكون] في الخارج» و«هل هو [يكون] في الخارج؟» يختلفان من حيث القوة. غير أنهما يتفقان من حيث [الصيغة]، فالفعل في الحالين يحصل على الوصف نفسه، «[صيغة] دلالية مضارعة للمفرد

الغائب».

ب.ب.ر.

*العاطفة والشعور.

J. Lyons, *Semantics*, ii (Cambridge, 1977).
G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1948).

* **المشائيون.** الاسم الذي لقب به بداية الفلاسفة الذين أسهموا في المدرسة التي أسسها أرسطو (اللوقين أو المشائية) ثم الفلاسفة الذين كتبوا حواشي على أعماله وأوّلوها. من أبرز الأولين ثيوفراستس (371–287) وستراتو (حوالى 335–270)، فضلا عن اسباسيوس وارستكوكسنوس؛ ومن الأخيرين ارستكلوس مسينا، اسباسيوس (القرن الثاني بعد الميلاد)، والأهم منهما الكسندر افريديسوس (في بداية القرن الثالث بعد الميلاد). تميز المشاؤون بكونهم علماء بحاث عوضا عن أن يكونوا فلاسفة، وهذا الموقف إنما يعكس تقسيم أرسطو البحث إلى تخصصات مستقلة رغم أنه أكمل الخطوط الأساسية لأسسها الفلسفية وفق زعمه، وإن كان يغفل الخاصية الجدلية والمؤقتة لمؤسسي المشائية الفلسفيين.

جي.ج.د.إي.

ليس ثمة دراسة مرضية للمشائية بالإنجليزية، ولكن نسبة إلى ثيوفراستس، انظر:

W.W. Firtenbaugh *et al*, *Theophrastus of Eeresus*, 2 vols. (Leiden, 1992).

* **المعنى والمشار إليه.** ترجمة متفق عليها لمصطلحي فريجه *Sinn, Bedeutung* اللذين يرجعان إلى مقالته "Uber Sinn und Bedeutung" (1892). المشار إليه في التعبير هو الكينونة التي يقوم مقامها: التعبيرات المشيرة تقوم مقام مواضيع، المحاميل تقوم مقام *دوال (بالمعنى الرياضي، حيث يسميها فريجه بالمفاهيم)، والجمل تقوم مقام قيم صدقية. بالجمع بين تعبيرات مشيرة ومحاميل نكّون جملا كاملة، ما تشير إليه عبارة عن دالة لما تشير إليه أجزاؤها. المعاني «أساليب تمثيل» *لما يشار إليه: كلمتا «شيشرون» و«تولّي» تحتازان على المشار إليه نفسه، ولكن لهما معنيان. طرح فريجه المعاني بداية لحل لغز الهوية: إذا كان «ششيشرون» يشير إلى ما يشير إليه «تولّي»، فكيف تحتاز «شيشرون هو تولّي» على معلومات في حين تعوزها «شيشرون هو شيشرون»؟ معاني الأجزاء تتجمع لتكون معاني الجمل، التي يسمها فريجه «بالأفكار».

ت.سي.

*المدلول عليه والفحوى؛ الدلالة.

Gottlob Frege, "On Sense and Meaning", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P.T. Geach and Max Mlack (Oxford, 1980).

* **مكتاجرت، جون مكتاجرت إلز (1866–1925).** فيلسوف مثالي ملحد من كيمبردج يشتهر الآن ببرهانه (الذي نشره في *Mind* عام 1908) على أن *الزمان ليس حقيقيا. يميز بين حدود *«سلاسل أ» من قبيل «حاضر»، «ماض»، «مستقبل»، وحدود «سلاسل ب»، مثال «يسبق»، «يتزامن»، «يلحق». إنه يجادل بداية بأن سلاسل ب تفترض سلاسل أ (مثال أنه إذا كانت س تسبق ص، يتوجب أن يكون هناك زمن تكون فيه س ماضيا وص حاضر)، ثم يجادل بأن سلاسل أ ليست متسقة، إذ محتم على كل حدث أن يحتاز على خصائص أ الثلاث («حاضر»، «ماض»، «مستقبل»)، رغم أنها غير متسقة. إقرار أن الحدث يحتازها في أوقات مختلفة، وهذا هو البديل البينة أمامنا، إنما يفضي بنا إلى متراجعة لامتناهية، إذ سوف نثير السؤال نفسه عن الأوقات المختلفة نفسها. ترابط سلاسل أ المنطقي ما زال يثير جدلا، وكذا شأن الحاجة إليها.

أي.ر.ل.

C.D. Broad, *An Examination of McTaggart's Philosophy*, 2 vols, (Cambridge, 1933, 1983).

* **مكداول، جون (1942– ).** فيلسوف في جامعة أكسفورد يدرّس الآن في جامعة بتسبرج. طور مفهوما في العقل، اللغة، والأخلاق استوحى أفكاره الرئيسة من أعمال فتجنشتين المتأخرة. يجادل مكداول بأن معظم فلاسفة العقل المعاصرين ملتزمون بالصورة الديكارتية التي ترى في المنطقة الذاتية شيئا خصوصيا، يمكن عزله أساسا عن علاقاته بالعالم. تفضي هذه الصورة إلى ارتيابية لا سبيل للدفاع عنها في *العالم الخارجي، أو «إلى العتمة الداخلية»: العجز عن تفسير *القصدية الحقيقية. معظم أعماله محاولة لتحرير فلسفة العقل من هذه الصورة؛ بغية تحقيق هذه الغاية، فصّل في نظرية خارجانية متطرفة في العقل، تستلزم وجود أفكار غير قابلة لأن يفكر فيها بسبب غياب المواضيع التي تتعلق بها (الرسلية، الأفكار المفردة؛ *إيفانز).

ت.سي.

*الخارجانية؛ ضد الفردانية.

John McDowell, 'Singular Thought and the Extent of Inner Space', in John McDowell and Philip Pettit (eds.), *Subject, Thought and Context* (Oxford, 1986).

* **المكان.** نسأل جميعا عن أين توجد الأشياء، وعن مدى حجمها، وعن المجال المتاح لها أو فيها. تصنيف هذه التساؤلات إنما يثير مفاهيم الامتداد في بعد أو

أكثر، المسافة، والاتجاه والخلاء؛ ونقاش هذه المفاهيم، فضلا عن مفاهيم أخرى أكثر تركيبا، يمكن أن يعتبر تفلسفا حول المكان.

تصور الفلاسفة اليونانين الذريين الأوائل الفراغ الذي تتحرك عبره ذراتهم على أنه يحتاز على واقعية إيجابية، سموها «الخلاء» أو «ذلك الذي لا يكون». قد يكون قصد من هذه العبارة الأخيرة إثارة الإيليين الذين أملوا في حظر القول «ذلك الذي لا يكون». ثمة كلمة قريبة لمفهومنا في «المكان» نجدها عند أفلاطون. في *Timaeus* يستخدم كلمة "*khora*" لوصف وسط يعترف بغرابته تعرض عبره نسب عددية بسيطة باستخدام أشكال دقيقة متعددة الأضلاع تشكل تأرجحاتها نسيج العالم المدرك. عند القارئ الحديث قد يبدو أنه فهم فكرة المكان المهيمنة على تفكيرنا. غير أن أرسطو يؤوله على أنه يقترح نظرية (رديئة) في المادة، حيث أسقط أرسطو كلمة "*khora*" وناقش المكان عوضا عنها. متأثرا ربما (138a-b etc.) *Parmenides* لأفلاطون، يحلل هذا ليس عبر المسافة والاتجاه بل عبر الاحتواء. في فترة لاحقة استخدم المفكرون اليونانيون "*khora*" لتعني نوعا بعينه من المواضع أو الامتداد *(diastema)* وعنوا أساسا بهذين. استمر إغفال المكان عبر العصور الوسطى. ربما فقد الاهتمام به مع فقد الاعتقاد، الذي عارضته سلطة أرسطو، بأن الرياضيات نموذج كل المعارف ومجلية لب الواقع. إذا كان الواقع يتكون من أشكال هندسية صلبة، أو كما تقترح الفيزياء المعاصرة من حوادث نقطية الشكل مثبّتة عبر إحداثيات زماكنية أربع، فإن المكان تقريبا هو كل ما هنالك.

على أي حال فقد عاد المكان مع الرياضيات في القرن السابع عشر. وصف نيوتن للمكان *(Principia, definition 8, scholium)* بوصفه متصلة سرمدية، لامتناهية، متماثلة الشكل (كالهواء، لكن أقل سمكا)، فتن الفلاسفة كأغنية ساحرة. لقد ارتأى أن العلاقات المكانية مستقلة عن العقل وأن الموضوعات توجد فيها لا كأطراف بل كمناطق فرعية في هذا المتصلة. تساءل معظم الناس بخصوص الزعم الثاني؛ لقد أراد للمكان أن يكون واقعا ماديا لا يؤثر في الأشياء الأخرى ولا يتأثر بها، وهذا يبدو تناقضا في التعبير. أنكر ليبنتز كلا الزعمين الخاصين بالعلاقات المكانية، في حين اقتصر كانت على إنكار الاول. لقد جادل كانت بأننا نتصور الموضوعات بوصفها نتاجا لمخيلة المدرك؛ ما يجعلها غير متماهية هو كونها تشغل قطاعات غير متماهية من المكان؛ المكان متفرد في أنه يستحيل وجود نسقين غير مرتبطين من العلاقات المكانية؛ غير أن فكرتنا عنه ليست فكرة فرد نختبره بل فكرة عن كيفية اختبار الأشياء الأخرى بوصفها أفرادا.

يظل الفلاسفة يجادلون في مزاعم نيوتن وكانت، وقد طوروا أدبيات في خرافة ميتافيزيقية يزور فيها الناس أماكنهم بأعداد غير تقليدية من الأبعاد، أي ينتقلون من نسق مكاني إلى آخر عبر طرق تتحدى القوانين الفيزيائية. غير أنهم درسوا أيضا الاستحقاقات المفاهيمية لعلم الفيزياء الحديث. وفق نظرية *النسبية الخاصة، إذا كانت هناك حدثان متباعدان مكانا، فإن المسافة الزمنية الفاصلة بينهما سوف تختلف باختلاف النقطة المرجعية التي نختار؛ نسبةإلى إطار مرجعي ما قد يكونان متزامنين، ونسبة إلى آخر، تفصل بينهما ساعة. إن هذا الاختلافات في الفاصل الزمني ليست مستقلة عن الاختلافات في الفاصل المكاني. أيضا دئب على افتراض أن الأشياء في المكان تستوفي مبرهنات إقليدس ـ أنه إذا ارتبطت ثلاثةأشياء عبر خط مستقيم، فإن المثلث المتضمن سوف يكون إقيلديا. غير أن النظرية النسبية العامة تجعل هندسة المكان مرتهنة بتوزيع المادة فيها، بحيث ترغمنا على إعادة اعتبار منزلة المبرهنات الإقيلدية.

و.سي.

*المكان ـ الزمان.


E. Abbott, *Flatland* (Oxford, 1926).
G. Nerlich, *The Shape of Space* (Cambridge, 1976).
Richard Sorabji, *Matter, Space, Motion* (Itaca, NY, 1988).


*** المكان ـ الزمان.** مجموعة كل الحوادث التي تحدث في *المكان و*الزمان، مثل انفجار ألعاب نارية أو فرقعة شخص لأصابعه. المكان ـ الزمان رباعي الأبعاد، بمعنى أن كل حدث يمكن أن يموضع عبر أربعة أعداد، ثلاثة لموضعه وواحد لزمن حدوثه. في المكان ـ الزمان الذي يؤسس الفيزياء النيوتونية، الفصل المكاني والديمومة الزمنية للحوادث مستقلة عن وضع حركة الملاحظ. ولكن في نظرية *النسبية التي يقول بها أينشتين، لا تعد هذه القياسات مطلقة ـ سوف نحكم بأن طول قضيب صلب أقصر حين يتحرك منه حين يكون ثابتا، وعلى نحو مشابه فإن الساعة المتحركة تتحرك عقاربها بسرعة أبطأ. على ذلك، يظل هناك مقياس مطلق في شكل المساحة المكانية ـ الزمنية الفاصلة بين الحوادث، ما جعل عالم الرياضيات مالنوسكي يلحظ: «من الآن وصاعدا المكان بذاته، والزمان بذاته، قد قدر عليهما أن يختفيا في الظلال،

فنوع موحد منهما فحسب سوف يحتفظ وحده بواقع مستقل». المساحة المكانية - الزمانية الفاصلة لا تحدد فحسب قدر انكماش القضيب، أو قدر بطء الساعة، بل ما إذا كان زوجان من الحوادث يمكن أن يربطا عليا، أي ما إذا كانت إشارة لا تفوق سرعتها سرعة الضوء يمكن أن ترسل من موضع (مكاني - زماني) حدث إلى آخر - وهي حقيقة «ثابتة» مستقلة عن وضع حركة المرء.

ر.كلي.

R. Geroch, *General Relativity from A to B* (Chicago, 1978).

* **الإمكان.** الإمكان، *الواقعية، و*الضرورة مقاميات مرتهنة على نحو متبادل. وفق معظم التصورات، ووفق معنى من معاني «يستلزم»، تستلزم الضرورة الواقعية، وتستلزم الواقعية الإمكان، لكن العكس ليس صحيحا.

عادة ما يعني وصف س بأنها ممكنة الزعم أنه نسبة إلى س ملائمة، س ممكنة.

عندما تكون س قضية، يمكن فهمها على النحو التالي:

1. س ممكنة منطقيا؛ نفيها يستلزم تناقضا.
2. س ممكنة ميتافيزيقيا؛ متسقة مع ضرورات ميتافيزيقية. حقائق كانت الضرورية المركبة مثال على هذه الضرورات.
3. س ممكنة ناموسيا؛ تتسق مع القوانين العلمية.
4. س ممكنة معرفية؛ تتسق مع ما هو معروف.
5. س ممكنة زمنيا؛ تتسق مع حقائق تتعلق بالماضي.
6. يمكن لكائن عاقل فهم س.

يعقد تمييز بين مقاميات *de re* و *de dicto*، كما يحدث حين توجد مكممات مختلطة وروابط مقامية. اعتبر القضيتين: (1) يمكن أن يحتاز الشيء على الخاصية س، و(2) يوجد شيء يمكن أن يختص بالخاصية س. الأولى تمثل استخداما *de dicto* حيث تعزو الإمكان إلى قضية، أما (2) فتعد *de re* لأنها تعزو إلى شيء بعينه إمكان الاختصاص بالخاصية س. في هذا الاستخدام لـ *de re* ما يلحق الرابط المقامي ليس جملة تامة. يمكن عرض (2) كالتالي: «ثمة أ بعينه يمكن له أن يختص بالخاصية س».

هناك من يرتاب في وضوح هذا التمييز وجدواه. مثال ذلك أن *صياغة باركان تصادق على مكافأة (1) بـ (2). أيضا فإن تحديد *de re* في مقابل *de dicto* غالبا ما يكون غامضا، كما يحدث في الجمل ذات أسماء الأعلام التي تلحق بالرابط المقامية؛ مثال «يمكن أن يكون نابليون قد اغتيل».

ر.ب.م.

G.E. Hughes and M.J. Crewell, *An Introduction to Modal Logic* (London, 1968).
M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual* (Ithaca, NY, 1979).
A. Prior, *Time and Modality* (London, 1957).

* **الممكنة، العوالم.** غالبا ما نتحدث عما كان يمكن أن يحدث، عن الممكن. كان يمكن لي أن أكون قيّما على كنيسة - رغم أنني لست قيّما، فإن كوني قيّما ممكن. اعتاد الفلاسفة على الحديث عن هذه الإمكانات عبر فكرة عالم ممكن؛ أن أقول إنه كان بالإمكان أن أكون قيّما أن أقول إن هناك عالما ممكنا أكون فيه قيّما. العالم الممكن عالم يختلف بطرق ممكنة عن عالمنا «الواقعي»، مثال العالم الذي لا تكون فيه النمور مخططة، أو العالم الذي يخلو من البشر.

فكرة العالم الممكن بمعنى قريب للمعنى المعاصر إنما تعزى عادة إلى ليبنتز، الذي ذهب إلى أن الله قد اختار هذا العالم من ضمن عدد لامتناه من العوالم الممكنة، كي يكون العالم الواقعي. ولأنه محتم أن يختار الله الأفضل، فإن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة - وهي فكرة سخر منها فولتير في *Candide*.

أصبحت العوالم الممكنة موضع اهتمام فلسفي في هذا القرن بتطور تأويل دلالي *لمنطق المقاميات، على يد سول كربكي وآخرين. يضيف منطق المقاميات رمزين لمفردات المنطق الأساسية: ◇ التي تعني «ممكن» أو أنه «من الممكن أن»، و□ التي تعني «ضروري» أو أنه «من الضروري أن». (ثمة أنساق مختلفة من المنطق المقامي تختلف بخصوص الصيغ المقامية التي تعد *مبادئ.) هكذا نستطيع تشكيل صيغ من قبيل □ (س & ص)، ◇ س، ◇ ص. يتوجب تأويل مثل هذه الصيغ على اعتبار أنها تقر شيئا عما هو صادق ضرورة أو إمكانا. ولكن كيف يتوجب علينا فهم *شروط صدقها؟ العوالم الممكنة تطرح الإجابة. الجملة المقامية □ (س & ص) تصدق إذا وفقط إذا كانت (س & ص) صادقة في كل العوالم الممكنة (*علم الدلالة الصوري). الفكر الأساسية بينة إلى حد كاف. الحقيقة الضرورية، مثال «2+2=4»، حقيقة تصدق في كل عالم ممكن: ليس ثمة وضع ممكن تبطل فيه. الشيء الذي إنما يصدق إمكانا، مثال «أنا قيّم»، يصدق في وضع ممكن. ليست هناك استحالة متضمنة في فكرة وضع

لست فيه قيما.

يقترح هذا طريقة لرد مزاعم مقامية إشكالية إلى مزاعم لا تتضمن أية مفاهيم مقامية. إذا اعتبرنا فكرة «عالم» فكرة أولية، نستطيع فهم الأدوات المقامية «إمكانا» و«ضرورة» على أنها مكممات عوالم: على هذا النحو، تصبح «إمكانا س»، «ثمة عالم تصدق فيه س»، و«ضرورة س» تصبح «في كل العوالم تصدق س». هكذا نتخلص من المقامية.

غير أنه يمكن الاعتراض بأننا لا نستطيع حقيقة اعتبار فكرة عالم أساسية، كونها تتضمن فكرة الإمكان: ذلك أن كلمة «عالم» هنا تفهم ضمنيا على أنها تشير إلى «عالم ممكن». إذا رغبنا في رد المقامية، يتوجب أن يكون لدينا تصور مستقل في ماهية هذه العوالم الممكنة. إذن، ما العوالم الممكنة؟ الإجابة اللافتة هي إجابة ديفيد لويس التي تقر أن العوالم الممكنة الأخرى واقعية: إنها توجد بنفس المعنى الذي يوجد به العالم الواقعي. ما يجعل العوالم مائزة أنها منفصلة زماكنيا. أما ما يجعل العالم الواقعي واقعيا فهو ببساطة حقيقة وجودنا فيه ـ سكان العوالم الأخرى حين يقولون «العالم الواقعي» إنما يشيرون إلى عالمهم. كلمة «واقعي» إذن كلمة إشارية.

يمكن توظيف فكرة العالم الممكن في مجالات فلسفية أخرى. هذان مثالان: قام لويس وروبرت ستالناكر بتحليل فكرة القضية على أنها فئة من العوالم الممكنة. القضية التي تعبر عنها الجملة «الخنازير تطير» هي تلك الفئة من العوالم الممكنة التي تصدق فيها «الخنازير تطير». المثال الثاني، جادل لويس بأننا نفهم فكرة الخاصية، مثال الحمرة، ليس بوصفها كلا، بل بوصفها فئة من الأفراد الممكنين: كل الأفراد، في عالمنا وفي عوالم أخرى، يسري عليهم المحمول «أحمر». إن لويس يجادل على نحو مقنع بأننا لا نستطيع الإفادة من تطبيقات مفهوم العوالم الممكنة ما نقبل العوالم بوصفها واقعية. غير أن هناك مقاومة تواجه قبول هذه الفكرة. آخرون يرون أنه يتوجب علينا تحليل العوالم الممكنة عبر فئة من الجمل، أو على أنها تكوينات من قاطني العالم الواقعي، أو يرون مع كربكي أن العوالم الممكنة مفترضة عوضا عن أن تكون «مكتشفة».

ت.سي.

*موندوس اماجينالي (العوالم المتخيلة).

D.M. Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibilty* (Cambridge, 1989).
David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford, 1986).
Robert Stalnaker, 'Possible Worlds', in Myles Burnyeat and Ted Honderich (eds.), *Philosophy As It Is* (Harmonsworth, 1979).

*** مل، جيمس (1773–1836).** مفكر اسكتلندي جاء إلى لندن، بعد أن تعلم في جامعة أدنبره، وعمل لفترة لا يستهان بها مساعدا ومروجا لبنتام. اشتهر بالتربية الفكرية الشاقة التي عرض لها ابنه الذي حظي بشهرة أكبر من شهرته، جون ستيوارت مل. كتب كتيبات مؤثرة في التربية والحكومة من منظور نفعي، كما كتب في علم النفس الارتباطي المحض، *The Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (Mind, 1829) (نشر هذا الكتاب لاحقا صحبة ملاحظات مكثفة كتبها ابنه). أكثر أعماله إثارة للجدل هو الكتيب الصغير *On Government*، الذي هو برهان قبلي محكم على *ديمقراطية الأغلبية: على اعتبار أن كل شخص يعمل على خدمة مصالحه، لا يمكن التعويل إلا على الأغلبية في حماية القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من الناس.

ر.هـ.

*النفعية.

Jack Lively and John Rees, *Utilitarian Logic and Politics* (Oxford, 1978).

*** مل، جون ستيوارت (1806–73).** هو ابن جيمس مل. كان أعظم فلاسفة بريطانيا في القرن التاسع عشر، حيث بلغ بموروثي *الامبيريقية و*الليبرالية أوجهما الفيكتوري.

مكّنه كتابه *The System of Logic* الذي صدر في ثلاثينياته عام 1843 من تكريس شهرته بوصفه فيلسوفا. أما كتابه *Principles of Political Economy* الذي صدر عام 1848 فكان تركيبا لعلوم الاقتصاد الكلاسيكية حدد العقيدة الليبرالية لما لا يقل عن ربع قرن. صدر أشهر أعماله في الفلسفة الأخلاقية، *On Liberty* و *Utilitarianism*، في فترة لاحقة ـ في عامي 1859 و 1861. في ستينيات القرن التاسع عشر أصبح لفترة قصيرة عضوا في البرلمان، وخلال سني حياته خاض في قضايا متطرفة عديدة. من ضمنها دعمه المستمر لحقوق المرأة ـ انظر *The Subjection of Women* (1869).

العنصر القيادي في فكر مل هو محاولته التي استمرت طيلة حياته أن يحيك رؤى التنوير والرومانسية. تبنى بثبات ما أسماه «بمدرسة الخبرة والارتباط». إنه ينكر وجود معرفة مستقلة عن الخبرة ويرتأى أن الميول والاعتقادات نتاج قوانين الارتباط السيكولوجية. مذهبا

في الكائنات البشرية *طبائعية ورؤاه الأخلاقية نفعية. غير أنه أعاد تصميم الصرح الليبرالي على أسس النماذج الرومانسية الخاصة بالقرن التاسع عشر. درس الكثير من علم الاجتماع التاريخي الذي كان مهما نسبة لتحرره من الفرنسيين؛ غير أنه يدين للرومانسية الألمانية، عبر أصدقائه أشياع كلوردج، بمبادئه الأخلاقية الأعمق ـ أن الطبيعة البشرية بوصفها موضع الفردانية والاستقلالية قادرة على أن تصبح متحققة عبر ثقافة الجنس البشري بأسره.

تركز الجدل حول إنجازاته دوما حول ما إذا كان التركيب الذي رام، الجمع بين المبادئ التنويرية والمثالية ـ الرومانسية، تركيبا ممكنا. كان كانت جادل بأن الطبائعية *التنويرية أفسدت العقل، وقد وافقه الفلاسفة المثاليون في القرن التاسع عشر على ذلك. الراهن أن كانت ومل يتفقان على جانب مهم من هذه القضية. إنهما يريان أنه إذا لم يكن العقل سوى جزء من الطبيعة، فإن المعرفة القبلية بطبيعة العالم مستحيلة. إما أن المعرفة كلها بعدية، مؤسسة على الخبرة، أو أنه ليست هناك معرفة. أي أساس لإقرار قضية تحتاز على محتوى حقيقي محتم أن يكون امبيريقيا. غير أن الاختلاف بينهما أكثر أهمية: فبينما يرى كانت استحالة تأسيس المعرفة على هذا الأساس، ومن ثم أنكر الطبائعية، اعتقد مل في إمكان ذلك. إن هذه المذهب الامبيريقي المتطرف إنما يشكل مبدأ *System of Logic*.

هنا يعقد مل تمييزا بين القضايا «اللفظية» والقضايا «الحقيقية»، بين الاستدلال «الظاهر فحسب» والاستدلال «الحقيقي». يناظر هذا التمييز، كما يلحظ مل نفسه، التمييز الذي يعقده كانت بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. غير أن مل يطبقه بطريقة أكثر دقة مما فعل أسلافه، حيث أكد كثيرا أن الاستدلالات الظاهرية لا تحتاز على محتوى معرفي إطلاقا. إنه يشير إلى أن الرياضيات البحتة، والمنطق نفسه، يشتمل على قضايا حقيقية واستدلالات تحتاز على محتوى معرفي حقيقي. يعد هذا الإقرار الواضح مركزيا نسبة إلى *System of Logic*، وهو أساس الأهمية المستمرة للموروث الامبيريقي. ذلك أنه إذا كان مل محقا أيضا في أن الطبائعية تستلزم أنه ليست هناك قضية حقيقية قبلية، فقد بيّن أن مترتبات الطبائعية متطرفة حقا. المنطق، لا الرياضيات وحدها، سوف يكون امبيريقيا.

استراتيجيته تتخذ شكل الكماشة. إذا كان المنطق لا يحتاز على استدلالات حقيقية، سوف يكون كل الاستدلال الاستنباطي )*petitio principii*مغالطة منطقية) مصادرة على المطلوب ـ لن يتأتى له إنتاج معارف جديدة. لذا يتوجب أن يتضمن المنطق استدلالات حقيقية. الكماشة الأخرى تحليل سيمانتي مباشر للقوانين المنطقية الأساسية. الاستراتيجية نفسها تطبق على الرياضيات. لو كانت مجرد لفظية، سوف يكون الاستدلال الرياضي مغالطة منطقية. غير أن التحليل السيمانتي المفصّل يبين أنها تحتوي فعلا على قضايا حقيقية.

لماذا نعتقد أن هذه القضايا الحقيقية في المنطق والرياضيات قبلية؟ لأننا نجد نقائضها غير قابلة للتصور، أو لأننا اشتققناها، عبر مبادئ نجد بطلانها غير قابل للتصور، من مقدمات نجد نقائضها غير قابلة للتصور. لقد اعتقد مل أنه يستطيع تفسير هذه الحقائق الخاصة بعدم القدرة على التصور، أو غير القابلة للتخيل، من منظور ارتباطي. تفسيراته ليست مقنعة تماما، لكن رؤيته الفلسفية تظل قائمة؛ النقلة من عجزنا عن أن نمثل لأنفسنا نقيض القضية إلى قبولها تحتاج إلى تبرير. فضلا عن ذلك، يتوجب أن يكون التبرير نفسه قبليا إذا رغبنا في أن يثبت أن القضية قبلية. (هكذا كان مل مستعدا مثلا للتسليم بجدارة الحدس الهندسي بالثقة: لكنه يقر أن هذه الجدارة حقيقة امبيريقية، تعرف استقرائيا.)

كل استدلال استقرائي. ما أساس الاستدلال إذن؟ ابستمولوجيا، تاريخيا، وسيكولوجيا، فيما يقر مل، هو الاستقراء التعدادي، التعميم البسيط من الخبرة. إننا نوافق عفويا على هذا الضرب من الاستدلال وعلى اعتباره صحيحا. القضية «الاستقراء التعدادي أسلوب سليم من أساليب الاستدلال» ليست قضية لفظية. لكنها ليست مؤسسة على حدس قبلي أيضا. كل ما يقوله مل أن الناس بوجه عام، والقارئ على وجه خاص، يقر قبولها حال التأمل فيها. هذا هو الأساس الوحيد الذي يركن إليه زعم مل.

إنه لا يحمل محمل الجد إشكالية هيوم الارتيابية في *الاستقراء، بل يعنى في *System of Logic* بالبحث عن سبل لتحسين جدارة الاستقراء بالثقة:

إذا كان الاستقراء عبر التعداد البسيط عملية غير سليمة، لن تكون ثمة عملية لتأسيسه تتصف بأنها سليمة: تماما كما أنه لا سبيل للتعويل على المقراب ما لم نكن نثق في أعيننا. ولكن بالرغم من أنه عملية سليمة، فإنه عرضة للخطأ، وهو عرضة له بدرجات مختلفة: إذا استطعنا إذن أن نستعيض عن أشكال العملية الأكثر عرضة للخطأ بإجراء مؤسس على العملية نفسها في شكل أقل عرضة للخطأ، سوف نكون أنجزنا

تحسينا ملموسا فعالا. هذا على وجه الضبط ما يقوم به الاستقراء العلمي.

لذا فإن سؤال مل ليس ارتيابيا بل داخليا ـ لماذا تعد بعض أشكال الاستقراء أكثر جدارة بالثقة من غيرها؟ يجيب مل بسرد تاريخ طبيعي للاستقراء، يتتبع كيف يسوّغ الاستقراء التعدادي داخليا عبر نجاحه الفعلي في تكريس تواترات، وكيف أنه يفضي في النهاية إلى المزيد من المناهج البحثية.

كانت الأصول استقراءات «عفوية» و«غير علمية» حول ظواهر فردية طبيعة غير مرتبطة. إنها تتراكم، تتمازج، ولا تدحض من قبل المزيد من الخبرة. عبر تراكمها وتداخلها تقوم بتبرير النتيجة الاستقرائية ذات الرتبة الثانية التي تقر أن كل الظواهر تخضع للانتظام، وعلى وجه اكثر خصوصية، أن لكل الظواهر شروطا كافية يمكن اكتشافها. في هذه الصياغة المبهمة الأخيرة، يصبح مبدأ الانتظام الشامل، وفق تحليل مل للسببية، قانون السببية الشاملة. وبدورها، توفر هذه النتيجة (حسب زعم مل) الافتراض المؤسس لأسلوب جديد في الاستدلال حول الطبيعة ـ الاستقراء الاستبعادي.

هنا يدشن افتراض أن نوعا من الظواهر يحتاز على أسباب منتظمة، فضلا عن افتراض (قابل للتنقيح) يتعلق بهوية الأسباب الممكنة، بحثا مقارنيا يحدد فيه السبب الفعلي عبر الاستبعاد. يشكل مل منطق هذا الاستدلال الاستبعادي في «مناهج البحث الامبيريقي». يقوم الاستقراء العلمي المحسّن الناتج بدعم مبدأ السببية الشاملة الذي يتأسس عليه، بحيث يزيد من يقينيته إلى أن تبلغ مستوى جديدا. هذا بدوره يزيد من ثقتنا في مجموع الاستقراءات التعدادية الفردية التي اشتق منها المبدأ. يعد هذا التحليل «للعملية الاستقرائية» أحد أكثر إنجازات مل أناقة.

مل وهيوم إذن من أنصار الطبائعية المتطرفة، ولكن بطرق مختلفة جدا ـ هيوم بفضل ريبته، ومل بفضل تحليله الامبيريقي للاستنباط. النزوعات المعرفية الوحيدة التي يقرها مل بوصفها مشروعة فطريا هي التي تكون شطر الركون إلى الذاكرة وعادة الاستقراء التعدادي. العلم بأسره، عنده، مؤسس على مواد الخبرة والذاكرة عبر تنفيذ منظم لهذه العادة.

هذه هي النزعة الاستقرائية عند مل ـ الرؤية التي تقر أن الاستقراء الاستبعادي هو النهج النهائي الوحيد في الاستدلال الذي يمكّن من حقائق جديدة. هل هو محق في ذلك؟ في عهده أثار هذا السؤال جدلا مهما، وإن كان مشوشا، بينه وبين هويل. يجادل هويل بأن الأساسي نسبة إلى البحث العلمي هو النهج الفرضي، حيث يدافع المرء عن فرض استنادا على حقيقة أنه سوف يفسر حقائق لوحظت. غير أن مل لم يستطع أن يقبل أن حقيقة كون فرض يفسر المعطيات تشكل سببا للاعتقاد في صحته. المبرر الذي يركن إليه مبرر قوي: يمكن باستمرار تفسير المعطيات بأكثر من فرض.

الأمر الذي أغفله، وهذا أحد نقاط ضعف فلسفته، هو القدر الذي يتعين هتكه من نسيج معتقدنا حال تطبيق نزعته الاستقرائية بدقة. مثال ذلك، بينما يعد دفاعه عن الامبيريقية بخصوص المنطق والرياضيات قويا، فإن علم مناهج العلم الذي يقول به يرغمه على إقرار أننا نعرف مبادئ منطقية ورياضية أساسية عبر الاستقراء التعدادي وحده. هذا مناف للعقل حد اليأس؛ قبول النهج الفرض سبيل ممكن لتلافي هذا القصور، وإن ظل مجرد سبيل من عدة سبل.

أيضا تقوم النزعة الاستقرائية بدور أساسي في مذهبه الميتافيزيقي الذي يطرحه في *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) (نقد مفصّل لهذا الفيلسوف الاسكتلندي الذي حاول الجمع بين مذهبي ريد وكانت.) هنا يناصر مل مذهبا قبل آنذاك، كما يقول، من كل جوانبه (رغم أن الثقة فيه تكاد تكون مفقودة الآن). مفاد هذا المذهب أن معرفتنا ومفهومنا في الأشياء الخارجية نسبة إلى وعينا تكمن أساسا في الأوضاع الواعية التي تثيرها فينا، أو نستطيع أن نتخيل أنها تثيرها فينا.

من شأن هذا أن يترك مسألة وجود أشياء على نحو مستقل عن الوعي مسألة مفتوحة. قد يقر إن هناك أشياء من كذا قبيل، رغم أننا لا نستطيع أن نعرفها عبر الركون إلى فرض آثارها علينا. لكن مل يرفض هذا المذهب ـ تماما كما تلزمه نزعته الاستقرائية. عوضا عن ذلك، فإنه يجادل بأن الأشياء الخارجية لا تساوي سوى «إمكانات حس ثابتة». إنها إمكانات «باقية» بمعنى أنها تتوفر بصرف النظر عن فعل ملاحظتها: إنها تحدث حال توفر ظرف ابتدائي. (فضلا عن «باقية»، يستخدم مل تعبيرات أخرى، من قبيل «مضمونة» و«مكفولة».)

عنده، معرفتنا عن العقل، مثل معرفتنا بالمادة، «نسبية كلية». لكنه يتوقف عن تحليلها إلى سلسلة من المشاعر وإمكانات المشاعر. ذلك أن «تيار الوعي» يشتمل على ذكريات وتوقعات بالإضافة إلى الإحساسات. أن أتذكر أو أتوقع شعورا لا يعني فحسب أن أعتقد بأنه وجد أو سوف يوجد؛ بل يعني أن أعتقد أنني خبرته أو سوف أختبره. لذا إذا اعتبرنا العقل سلسلة

من المشاعر سوف نرغم على استنتاج أنها سلسلة قادرة على أن تعي ذاتها. لقد جعله هذا يلحظ في العقل، أو النفس، واقعا أعظم من مجرد الوجود كإمكان باق، الإمكان الوحيد الذي يسلّم به للمادة. لكنه يخفق في ملاحظة أن المذهب القائل بأن العقل ينحل إلى سلسلة من المشاعر ليس ملزما بأن يماهي أنفسنا حرفيا بسلاسل: إنه يعيد صياغة الحديث عن الأنفس بالحديث عن سلاسل.

باستبعاد عوز اليقين بخصوص ما يتوجب قوله عن النفس، كل ما يوجد في النهاية عند مل هو الخبرة في ترتيب زمني. لكنه يزعم أن هذا يتسق مع واقعية *الفهم المشترك، وهو يستمر في اعتبار العقول أجزاء مناسبة من النظام الطبيعي. تشرع الصعوبات في مواجهة هذا المذهب حين نسأل ما إذا كانت الخبرات المشار إليها في ميتافيزيقا مل هي الخبرات ذاتها المشار إليها من قبل الفهم المشترك - وتفسر عبر شروط ابتدائية مادية. الصعوبات نفسها تواجه أنصار *الفينومينولوجيا المتأخرين، لكن مل لا يتصدى لها إطلاقا.

بدت فلسفة مل للأجيال المتلاحقة من الفلاسفة، الذين حملوا فلسفة كانت محمل الجد، غير متسقة إطلاقا. إنه يخفق في رؤية الحاجة إلى قبلي تركيبي يجعل أية معرفة ممكنة، رغم أنه يطرح تصورا في القضايا والاستدلالات الحقيقية يتفق مع أساسيات كانت. فوق ذلك كله، فإنه بقبوله الفينومينولوجيا إنما يقبل نزعة محتم أن تفضي إلى رؤية ترانسندنتالية في الوعي، لكنه يظل يتشبث بطبائعيته في رؤيته للعقل. ربما تجد طبائعية اليوم سبلا لتنكب هذا الطريق الموصد الأخير، بأن تصبح أكثر طبائعية بخصوص الخبرة من مل. غير أنها تظل ملزمة بالتعامل مع الطريق الموصد الأول.

تظل مقدمات مل في علمي الأخلاق والسياسة مقدمات *إنسية التنوير. تكمن القيم في الرفاهة التي تتحقق ضمن حيوات الأفراد؛ مصالح الكل تطرح زعما مساويا وفق اعتبار الجميع. تبلغ السعادة بالشكل الأكثر فعالية حين يترك المجتمع أفراده يسعون وراء غاياتهم وفق قواعد مؤسسة من أجل الخير العام. سوف يؤسس علم الإنسان سياسات عقلانية للتحسين الاجتماعي.

السبب الذي يجعله يعتبر *السعادة الغاية البشرية النهائية الوحيدة يشبه السبب الذي يجعله يعتقد أن الاستقراء التعدادي هو المبدأ النهائي الوحيد للاستدلال. إنه يركن إلى الاتفاق التأملي، في هذه الحالة بخصوص النزوعات الرغبوية عوضا عن الاستدلالية: «الدليل الوحيد الذي يمكن أن يشهد على مرغوبية أي شيء هو كون البشر يرغبون فيه فعلا. إذا لم يسلّم بأن الغاية التي يقترحها المذهب النفعي لنفسه، في النظرية والتطبيق، غاية، لا شيء يمكن أن يقنع أي شخص بأنها كذلك».

ولكن، ألا نرغب في الأشياء، في النظرية والتطبيق، وفق غايات مغايرة للسعادة، مثال فكرة الواجب؟ رد مل على هذا السؤال قوي وبارع. إنه يسلم بأننا نستطيع أن نرغب ضد ميولنا: «بدلا من أن نريد الشيء لأننا نرغب فيه، غالبا ما نرغب فيه فقط لأننا نريده». إنه يسلم بوجود أفعال ضميرية، لا تنبع من أي رغبة غير محفزة بل من قبول واجب. لكن مفاد فكرته أننا حين نرغب بطريقة غير محفزة في شيء فإننا نرغب فيه وفق فكرة كونه يبعث على السعادة. أيضا فإنه يميز بين الرغبة في الشيء بوصفه «جزءا» من سعادتنا والرغبة فيه بوصفه وسيلة لها. قد تكون الغايات الفاضلة جزءا من السعادة: اعتبر مثلا الفرق بين رجل كريم بفطرته والواهب بسبب ما يملي عليه ضميره. إن الثاني يعطي «وفق إرادة راسخة في أن يقوم بما هو صواب». نفع الآخر يعد عند الثاني، وليس الأول، «جزءا» من سعادته هو.

يمكن *للفضائل أن تصبح جزءا من سعادتنا، وعند مل يتوجب مثاليا أن تكون كذلك. الوضع المثالي هذا ليس وضعا غير واقعي، لأن للفضائل أساسا طبيعيا وبمقدور التربية الأخلاقية أن تؤسس عليها عبر الارتباط. بوجه أكثر عمومية، يستطيع الناس بلوغ فهم أعمق للسعادة عبر التربية والخبرة. يعتقد مل أن بعض أشكال السعادة مفضلة بطبيعتها بوصفها أرقى عند أولئك القادرين على اختبارها بشكل تام، لكن هذه التقويمات تظل تُقر عنده من منظور السعادة لا من خارجه.

لذا فإن مل يعمق مفهوم السعادة الذي يقول به بنتام؛ غير أنه لم يقم إطلاقا بفحص مبدأ النفع نفسه. طرح أسس أعمق للنفعية مهمة قام بها فيلسوف ينتمي إلى جيل مل اللاحق، هنري سدجوك. ولكن حين نعود إلى مفهوم مل في العلاقة بين مبدأ النفع وبنية القواعد السلوكية التي تسير وفقها الحياة الاجتماعية، فإننا نجده في أفضل حالات جدارته بالإعجاب. قدرته على الجمع بين نظرية أخلاقية مجردة والفهم الإنساني الذي يحتازه مفكر سياسي واجتماعي عظيم لا مثيل لها. إن راديكالية بنتام يعوزها الحس التاريخي والاجتماعي. فلسفات القرن الثامن عشر التنويرية، «محاولة خلق مجتمع النموذج - الجديد دون القوى الموحدة التي تربط المجتمع، قابلها مثل هذا النجاح الذي كان المتوقع لها».

يقول مل إن النفعي لا يحتاج ولا يستطيع طلب «أن يكون اختبار السلوك الباعث الوحيد له». من المرجح أن يكون هذا الجانب التاريخي والعيني من *نفعية مل مفتاح تصوره لمؤسسات العدالة والحرية؛ رغم أن تحليله للحقوق يتبنى رؤية بنتام. إنه يرى أن للشخص حق القيام بالشيء إذا كان هناك إلزام على المجتمع بحمايته حال احتيازه على ذلك الشيء. غير أنه يتوجب أن يكون الإلزام نفسه مؤسسا على النفع العام.

حقوق *العدالة إنما تعكس مجموعة من الإلزامات الصارمة على نحو استثنائي على المجتمع. إنها إلزامات بتوفير «أساسيات الرفاهة البشرية» لكل شخص. الدعوة للعدالة هي «الدعوة المستحقة لنا إزاء إخواننا البشر كي يتضافروا في تأمين أساس وجودنا نفسه». ولأن حقوق العدالة تحمي تلك المكاسب التي تمس هذه الأساس، فإن لها أولوية على السعي المباشر وراء النفع العام وعلى السعي الخاص شطر غايات شخصية.

مع *التحرر السياسي نجد مرة أخرى أن ليبرالية مل مؤسسة على قاعدة نفعية. إنه يركن إلى «النفع بالمعنى الأعظم، مؤسسا على المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائنا متطورا». في هذا الجانب، تعارض نزعته الليبرالية ليبرالية الحقوق - الطبيعية الكلاسيكية التي يقول بها لوك. المبدأ الشهير الذي يفسره مل في كتابه On Liberty إنما قصد منه حماية حرية الفرد في السعي وراء أهدافه في المجال الخصوصي: «الغاية الوحيدة التي يمكن ممارسة القوة من أجلها بطريقة مشروعة على أي عضو في الجماعة المتحضرة، ضد إرادته، هي منع وقوع الضرر على الآخرين. خيره الخاص به، أكان ماديا أو أخلاقيا، ليس ضمانا كافيا».

يدافع مل ببراعة عن مبدأ التحرر هذا وفق أساسين: كونه يمكّن الأفراد من ملاحظة إمكاناتهم الفردية بطريقتهم الخاصة، وبتحريره المواهب، الإبداع، والديناميكية، فإنه يضع الشروط المسبقة الضرورية للتطور الأخلاقي والفكر. غير أن أوجه قصور هذا الموروث البنتامي، رغم ما أحدثه عليه من تطوير، تظل تخلف آثارها. لقد كان بمقدور دفاعه أن يكون أقوى لو أنه أضعف (أو تحرر من) أسسه - بالتسليم بتعددية الغايات البشرية غير القابلة للرد، واستعاض عن الوحدة الجماعية بمفهوم الخير العام الشامل.

جي.م.س.

Fred R. Berger, *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stewart Mill* (London, 1991).

Wendy Donner, *The Liberal Self: John Stewart Mill's Moral and Political Philosophy* (Ithaca, NY, 1991).

Alan Ryan, *J.S. Mill* (London, 1974).

Geoffrey Scarre, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stewart Mill* (Dordrecht, 1989).

John Skorupski, *John Stewart Mill* (London, 1989).

C.L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford, 1980).

*** مل، مناهج: انظر نهج الاتفاق؛ نهج الاختلاف؛ المنهج المشترك؛ نهج البواقي؛ نهج التلازم في التغيرات.**

*** ملا الصدر (؟ – 1641).** يعتبر الفيلسوف الفارسي صدر الدين الشيرازي بوجه عام أحد أكثر المفكرين أصالة في العهد اللاحق للفلسفة الإسلامية التقليدية. أكثر إشكالية فلسفية يغلب اقتباسها منه (وهي إحدى 12 إسهاما تعد أصيلة) هي «*الحركة الجوهرية»، المبدأ الموحد الذي يؤسس كل الفلسفة والقادر على وصف الوجود، الزمان، الحركة، والتغير المتعلق بكل الأشياء الفيزيقية، السيكولوجية، وغير المادية. هذه المشكلة، التي تواجه في كل حقل من السيمانتكس إلى الإيمان بالأخرويات، تتكون من: الحركة الجوهرية التي تلحظ ابتداء تلحظ في الواقع الخارجي، وهي لا تتوقف وتغطي كل التمييزات الفيزيقية والأنطولوجية، وينتج عنها «التطور» المستمر لكائنات أعلى، تغير الوجود المادي، بحيث ينتقل على نحو مكثف من مستوى إلى آخر ضمن خلف نطاق الزمان والمكان العاديين، حيث ماهيات الأفراد «المطورة» بأجسام «شكلية» أو «متخيلة» سوف تبقى إلى الأبد.

هـ.ز.

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, NY, 1975).

*** الملكية.** ما هو مملوك. تعرف الملكية بوجه عام من قبل منظومة من القواعد تحدد للأشخاص حقوقا على الأشياء، حيث تتراوح الأشياء التي يمكن ملكها بين الأشخاص وعملهم وأرضهم، الموارد الطبيعية، وما ينتج بالعمل عن الأرض والموارد الطبيعة. قد تكون قواعد الملكية التي تحدد حقوق الملاك وواجباتهم أخلاقية، قانونية، أو الأثنين. تختلف أشكال الملكية المحددة عن بعضها البعض وفق الحقوق والواجبات التي تهبها القواعد، كيفية اكتساب الحقوق والواجبات، ونوع الأشياء القابلة لأن تملك. هكذا يتوجب على كل قواعد أشكال الملكية المعينة أن تقوم بوظيفتين اساسيتين: إهابة حقوق لأشخاص (طبيعيين أو

اعتبارين)، وفرض آليات لاكتساب، تحويل، وفقد الحقوق.

الملكية الخاصة هي أحد أشكال الملكية المحددة. يرتبط هذا الشكل بفلسفة جون لوك السياسية و*بالرأسمالية، وهو يعطي الملاّك حق استخدام ما يمتلكون بأية طريقة يشاءون طالما احترموا حقوق الآخرين الأخلاقية أو الطبيعية. يحصل الأشخاص في الملكية الخاصة على حقوق على الأشياء غير المملوكة بأن يكونوا أول من يضعون أيديهم عليها أو بالعمل فيها، ويحصلون على حق امتلاك أشياء من الآخرين إما عبر الهدية، أو الوصية أو المقايضة. وضع اليد أو العمل الأول، وفق الملكية الخاصة، يبرر امتلاك والربح من الأرض، الموارد الطبيعية، والأشياء المادية التي ينتجونها مما يمتلكون. ليس بمقدور كل إنسان الحصول على ملكية خاصة للأرض إذا كانت كل الأراضي مملوكة. غير أنه يمكن للأرض أن تشترى أو تؤجر من ملاكها من قبل من يمتلكون مالا كافيا أو بضاعة يقايضونها. في الملكية الخاصة يملك كل شخص نفسه، ما يعني أن له الحق أن يقرر كيف يعمل، وله حق قرار كيف يعمل، وكيف يقايض عمله مقابل سلع أو مال من هو مستعد للدفع.

الملكية الشائعة، شكل خاص ارتبط بكارل ماركس و*الاشتراكية، يهب حقوقا على الأرض ووسائل الإنتاج للعمال أو المجتمع ككل، عوضا عن إهابتها إلى أفراد. لا يحق استعمال الأرض ووسائل الإنتاج، بوصفها ملكية شائعة، من قبل الأفراد. القرارات المتعلقة باستخدامها إنما تتخذ جماعيا من قبل العمال المعنيين، أو، وفق الشكل المحدد لملكية الشائعة، من قبل كل أعضاء المجتمع أو ممثليهم المنتخبين. أي فائض أو أرباح تجنى من الأرض أو الموارد قد يوزع بالتساوي على العمال أو أفراد المجتمع، نسبة إلى عملهم وإسهاماتهم أو وفق احتياجاتهم.

الملكية التعاونية، والملكية العامة، والملكية المشتركة أشكال تجمع عناصر من الشكلين الخاص والشائع. الملكية التعاونية تشبه الملكية الخاصة فيما يتعلق بحقوق الملاّك في استخدام ما يملكون وفق مشيئتهم وحدها؛ لكنها تشبه الملكية الشائعة في أنه قد يكون هناك أشخاص كثيرون يتشاركون في حقوق الملكية.

ثمة أهمية بالغة تكمن في اكتشاف أية أشكال الملكية تعد مبررة أخلاقيا أو سياسيا. في حين غالبا ما تعد الملكية الخاصة الأفضل، كونه يفترض أنها تحث على إنتاج فعال لقدر هائل من الثروة وتحافظ على حرية الملاك، فإنها تنتقد لأنها تكرس التوزيع المجحف للدخل، وتخلق رغابا غير طبيعية للسلع المادية، وتعوز الاهتمام بنوعية البيئة. يفترض أن تخلق الملكية الشائعة بواعث لا تكفي للثروة الاقتصادية، تبدد الجهد، ولا تلبي بشكل مرض حاجيات المستهلكين. غير أنه يعتقد أنها تخلق توزيعا أكثر إنصافا للثروة، وتحكما أفضل بالمجتمع ككل على بيئته واقتصاده.

**جي.أو.ج.**

*السوق؛ المحافظية؛ براودهون.


James OO. Grunebaum, *Private Ownership* (London, 1987).

Stephen R. Munzer, A Theory of Property (Caambridge, 1990).

Jeremy Waaldron, *The Right to Private Property* (Oxxford, 1988).


*** مندلسون، موسى (1729–86).** فيلسوف يهودي من فلاسفة *التنوير، من أشياع اسبينوزا، أعجب به كما أعجب بميمون، اقتدى به «ناثان الحكيم» (Nathan the Wise) في مسرحية لسنج التي تحمل هذا الاسم. عزز تعليمه العبري بتعلم اللغات الألمانية، اللاتينية، اليونانية، الفرنسية، والإنجليزية الرفيعة، وقد حصل على جائزة مسابقة برلين عام 1764 التي احتفى بها كانت. دفاعه عن اللاأخلاقية (*Phaedon*, 1776) جعله يحظى بشهرة واسعة. في كتابه *Jerusalem* (1783) يعرض فكرة السلطة الروحية بوصفها غير متسقة. ترجمته الألمانية لأسفار العهد القديم الخمسة رسخت التنوير اليهودي (*Haskalah*). أثرت رؤيته في قدرة البشرية على التطور اللامحدود في كانت كثيرا، فأصبح صديقه طيلة حياته. يعزى إليه فضل التمييز بين الجمال والكمال الميتافيزيقي، حيث جادل بأن الأخير هو الوحدة في التعدد، وأنه لا يعرف إلا من قبل الله؛ أما الأول فهو بديل بشري مؤسس على طرحنا انتظاما مصطنعا في الأشياء التي ندركها بوصفها كليات. طور مهارة فائقة اكتسبها عبر نقاشه مع المجادلين المسيحيين ودفاعه المطول عن ولائه لليهودية، ما جعل صحته تسوء، لكنه ناضل ببطولة ضد المعوقات المدنية التي فرضت على اليهود، خصوصا المطالب المؤذية فيما يتعلق بالتجديف. قام ابنه، المصرفي، بتربية ابنه فيليكس تربية مسيحية، وهو مؤلف «سيمفونية الإصلاح».

**ل.إي.ج.**

Alexaner Altman, *Moses Mendelson* (Philadelphia, 1973).

* **منشيوس (القرن الرابع ق.م.).** مفكر كونفوشي في الصين ربما اشتهر بمذهب مفاده أن الطبيعة البشرية خيّرة. اسمه بالكامل هو منج كو وقد عرف أيضا باسم منج تزو (المعلم منج)، الذي يكتب باللاتينية Mencius. دافع عن المثال الأخلاقي والسياسي عند كونفوشيوس ضد انتقادات مدارس فكرية منافسة، وقد سجلت تعاليمه في *Meng Tzu*، الذي يجمع أقواله ونقاشاته مع حواريه، أصدقائه، بعض الحكام والخصوم الفلسفيين. عنده، يتقاسم البشر نزوعات أخلاقية مسبقة من قبيل الاهتمام الحنون بالآخرين، الإحساس بالحنو، الحياء، حب الوالدين، واحترام المسنين. المثال الكونفوشي تحقق كامل لهذه النزعات المسبقة، وتهذيب النفس إنما يتضمن تعدها بطريقة تمكن من تطورها التام.

ك.ل.س.

*Mencius*, tr. D.C. Lau (Harmonsworth, 1970).

* **الموت.** فضلا عن محاولة تنكبه أنى أمكن، يواجه الفيلسوف إشكاليتين تتعلقان بالموت: ما هو؟ ولماذا هو خطب جلل؟ الموت هو نهاية الحياة، أو على الأقل نهاية حياتنا الدنيا، ولكن متى يحدث؟ إذا جعلت شخصا ما غير واع بشكل مستديم، لكن جسده استمر في تأدية وظائفه إلى أن تحين نهايته الطبيعية، فهل قمت بقتله؟ إذا قطع رأسي وأسرع عالم إلى إعلان اكتشافه عن تقنية جديدة تمكن من تركيب الرؤوس ثانية في أجسادها، كما يحدث الآن مع الأيدي، فهل أكون بعثت ثانية، أم أني لم أمت أصلا؟ أيجدر أن أوصي بحفظ جسدي لعدة أجيال، على أمل أن تحدث مثل تلك التطورات (وهذا ما يبدو أن بعض الأمريكيين قد قاموا به فعلا)؟

هل الموت دائما موت الجسد؟ هل سوف نقوم يوما بمقايضة الأجساد كما نقوم الآن بمقايضة القلوب؟ هنا تلوح أسئلة الهوية الشخصية في الأفق. هب أن «الحمل عن بعد» الذي تتحدث عنه قصص الخيال العلمي قد أصبح حقيقة، بحيث إنه إذا رغبت في زيارة المريخ نستطيع بث مسح إشعاعي كامل، جزيء بجزيء، إلى المريخ وشحنه في جسد يركّب بطريقة مناسبة بحيث يحيا حياة بكامل خصائصي الذهنية وذكرياتي ومشاعري، كما لو أنه استيقظ من التخدير. رحلة العودة مماثلة، بحيث تحط بي إما في جسدي القديم، الذي جمّد، أو في جسد جديد. الصعوبة الناجمة عن إمكان أن يقاوم دماغي الأرضي عملية المسح بحيث يستمر يمارس وظائفه العادية على الأرض دون تحلل أو أن يجمّد قد تجعلنا نقول إن «أنا» المريخي ليس سوى نسخة، بمعنى أنني أموت أنى ما اعترى الفناء جسدي الأرضي. لكن هذا يقودنا إلى سؤالنا الثاني: افترض أن عملية المسح لا تقضي على جسدي الأرضي: لماذا يتوجب أن يستمر العقل، كل مشاريعي وذكرياتي وما في حكمها؟ إذا أصبحت مثل هذه الرحلة سائدة، بحيث تكون هناك نسخة واحدة فحسب مني موجودة في أي وقت، سوف يكون بمقدور الحياة العامة أن تستمر كما هي مستمرة الآن. ألن نقبل في نهاية المطاف هذا الوضع، تماما كما قبلنا أن الـ «أنا» التي سوف تستيقظ صباح الغد هي ذات الـ «أنا» أو لا تقل عن الـ «أنا» التي نامت («ماتت») هذا المساء؟ ربما أرغب في بقاء روحي اللامادية. ولكن لماذا يتوجب أن يرتبط ذلك بالجسد؟ لماذا لا تحمل عن بعد؟

لعله لا يتضح ما يعد بقاء. غير أن هناك المزيد من الإشكاليات أيضا. أولا، رأى البعض، خصوصا هيدجر، إشكالية في تصور المرء لموته (يبدو أنه لم ير إشكالية في تصور المرء ولادته)، وقد تساءل عما إذا كان كلمة «الموت» تعني الشيء نفسه حين تستخدم مع أنفسنا ومع الآخرين. ثانيا، لماذا نرغب في البقاء ونخشى الفناء، فكما يقول ابيقور، حين يكون الموت لا أكون، وحين أكون لا يكون الموت، ولذا فإننا لا نتقابل البتة. هل هو خوف لاعقلاني نتج عن التطور ـ رغم أن *التطور، هنا كما في حالات أخرى، لا يستطيع أن يفسر ظهوره في أصله، وإن استطاع أن يفسر ما يطرأ عليه من تغير؟ أم أن الفناء حرمان حقيقي، بحيث يكون الخوف منه خوفا عقلانيا؟ تقترح محاجة ابيقور أن خشية الموت لاعقلانية لأن الموت شيء ليس بمقدورنا اختباره، ولكن إذا كان الخوف من فقد ما يحتاز على قيمة عقلانيا قد تفشل تلك المحاجة، إذ قد نجادل بأن الخبرات ليست، بل إنها في الواقع ليست الشيء الوحيد الذي يحتاز على قيمة أو يعوزها. (*الحياة، معنى.) ثمة سؤال متعلق يستفسر عن علة قلقنا حول لاوجودنا المستقبلي وعدم قلقنا على لاوجودنا الماضوي. صحيح أن الخوف يتعلق بالمستقبل فحسب، لكنه لا يبدو أننا نأسف على الدهور الفائتة.

ثمة فكرة أخرى أطرحها لمن يخشون الفناء (وأنا واحد منهم): هل فكرة العيش إلى الأبد أقل إرباكا؟

أي.ر.ل.

*الخلود؛ الفنائية؛ التناسخ.

T. Nagel, *Moral Questions* (Cambridge, 1979), esp. ch. 1: 'Annihilation'.

D. Parfit, *Reason and Persons* (London, 1984), pt. 'Teleportation'.

A.O. Rorty (ed.), *The Identity of Persons* (Berkeley, Calif., 1976).

يشتمل على تصور لبارفت وعلى نقاشات لمذهبه.

* **موت-المؤلف، مبدأ.** يتأصل هذا المذهب في تأويل الأدب في الفكر الفرنسي المعاصر، وقد أحدث أثرا كبيرا في فلسفة النقد الأدبي. إنه يزعم أن «النص» مفهوم سابق على «المؤلف»، وهو ينبذ الأخير بوصفه مجرد شيء تم تكوينه. يظهر النص بوصفه «تفاعلا بين العلامات» «تتوالد فيه المعاني»، دون أن يحتاز المعنى الذي أراده المؤلف على أية ميزة. هذه فكرة محررة نسبة لنقاد الأدب، رغم أن كثيرا من الفلاسفة يرتابون في صحتها.

سي.جي.

R. Barthes, 'The Death of the Author', in *Image-Music-Text*, tr. S. Heath (London, 1977).

* **مودس بوننز** (modus tonens). «الأسلوب الإثباتي». في *الحساب القضوي، أي استدلال من «إذا س ف ص، س؛ إذن ص» يعد حالة لمودس تولنز. في *المنطق التقليدي، الاستدلالات التي تكون من قبيل «إذا كان أ هو ب، فإنه ج؛ أ هو ب، ولذا فإنه ج» تعد ضمن حالات مودس بوننز، وهي شأن استدلالات مودس تولنز، لا تعد *قياسات حقيقة. إنها غالبا ما تسمى «قياسات فرضية».

سي.و.

*إقرار البادئة.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), 352.

* **مودس تولنز** (modus tollens). «الأسلوب الإنكاري». في *الحساب القضوي، أي استدلال من «إذا س ف ص، وليس ص؛ إذن ليس س» يعد حالة لمودس تولنز. في *المنطق التقليدي، الاستدلالات التي تكون من قبيل «إذا كان أ هو ب، فإنه ج؛ أ ليس ج، ولذا فإنه ليس ب» تعد ضمن حالات مودس تولنز، وهي شأن استدلالات مودس بوننز، لا تعد *قياسات حقيقة. إنها غالبا ما تسمى «قياسات فرضية».

سي.و.

*إنكار التالية.

J.N. Keynes, Formal Logic, 4th edn. (London, 1906), 352.

* **مور، جورج ادوارد (1837–1958).** كان له تأثير قوي، بل ثوري غالبا بسبب البساطة والمباشرية المتطرفتين، إلى حد الساذجة البادية، اللتين يتسم بهما منهجه في الفلسفة. لم تثره في أيامه المبكرة، وفق ما يقول، بواعث الحيرة المتعلقة «بالعالم أو العلوم» بل الأشياء المربكة التي تقال عن العالم والعلوم من قبل الفلاسفة. لقد وجد أنه في الموروث السائد في عهده عادة ما يسلّم بأن اللغة تعاني على الأرجح من خلل، أن المعتقدات الشائعة من المحتمل أن تكون باطلة أو غير ملائمة على أي حال، وأن مهمة الفلسفة إنما تتعين في تحسس طريقها إلى حقائق أعمق، وإن بدت غريبة، تصاغ وفق حدود أكثر نقاء، وربما تكون جديدة وغير مألوفة. لقد دهش مور فعلا بسبب كل هذا. لما اعتبرت ضرورية؟ إنه يصر في «A Defence of Common Sense'» (1925) على وجود قدر كبير من المعتقدات المشتركة بخصوص «العالم»، قابلة لأن يعبر عنها في قضايا عادية تماما، معانيها واضحة كلية، وصدقها معروف على نحو يقيني - حتى من قبل أولئك الفلاسفة الذي يظهر أنهم ينكرونها. اعتبر مثلا، «توجد كائنات واعية مغايرة لنفسي» - كلنا يعرف ما تعنيه هذا لقضية؛ أو اعتبر «توجد أشياء مادية، من قبيل الأحذية أو المحبرات» - كلنا يعرف أنها قضية صادقة يقينا. ولكن إذا كان ذلك كذلك، فيما يخلص مور، لا بد أن الأمر قد اختلط على الفلاسفة بخصوص طبيعة وربما الغاية من أنشطتهم. لا سبيل لأن يكونوا قد واجهوا صعوبات في المعنى، إذ عادة فيما يرى مور، ليست هناك صعوبات من كذا قبيل؛ كما أنه لا سبيل لأن يكونوا أنكروا أو حتى ارتابوا في صدق تلك القضايا، فعادة ما نعرف - ويعرفون - أنها صادقة. ما الذي يعد إذن إشكاليا على نحو جاد؟ إجابة مور - التي كانت مؤثرة معظم القرن العشرين - تقول إنه تحليل القضايا. لقد أدى هذا، ضمن الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية على أي حال، إلى تغيير متطرف في جدول أعمال الفلسفة. إننا نعرف ما تعنيه القضية المعطاة، ونعرف أنها صادقة. السؤال إذن ليس «هل هي صادقة؟» ولا حتى «هل نعرف أنها صادقة؟»، ولكن «ما تحليلها الصحيح؟».

كان مفهوم «*التحليل» نفسه دوما موضع جدل، غير أن أفضل سعي قام به مور وراء التحليل تناول قضايا عادية جدا تتعلق بأشياء مألوفة، مثال «هذه يد». إنه يرى أن تحليل هذه القضايا محتم أن يجلب الحدود المركبة التي يسميها «*المعطيات الحسية» - القضية حقيقة تتعلق بمعطيات حسية يحتازها المرء، والإشكالية إنما تكمن في توضيح العلاقة بين المعطيات الحسية

والشي عبر التحليل. إنه لم يعتقد إطلاقا أنه قام بذلك بطريقة مرضية.

أيضا من الكتب المؤثرة بشكل واسع في علم الأخلاق، كتابه .(1903) *Principia Ethica* توكيده هنا استحالة تعريف مفهوم «الخير» وعرضه لما يعرف باسم *«الأغلوطة الطبائعية» اعتبر من قبل الكثيرين خطوات حاسمة في درب فلسفة الأخلاق. على ذلك، فإن هذا العمل يعد من منظور تاريخي أقل تأثيرا وديمومة من إسهاماته في مجالات أخرى. انظر أيضا كتابه *Ethics* (1912).

أمضى مور معظم حياته العملية في كيمبردج، رغم أنه درس لعدة سنوات في أمريكا خلال الحرب العالمية الثانية. عمل محاضرا بالجامعة منذ عام 1911، وأستاذا للفلسفة وعضوا في إدارة كوليج ترنتي من عام 1925 حتى عام 1939. كان محرر الدورية *Mind* من 1921 حتى 1947، كما عين لتولي نظام الاستحقاق عام 1951.

ج.جي.و.

*الحس المشترك.


A. Ambrose and M. Lazerowitz (eds.), *G.E. Moore: Essays in Retrospect* (London, 1970).
Thomas Baldwin, *G.E. Moore* (London, 1990).
G.E. Moore, *Philosophical Studies* (London, 1922).
———, *Some Main Problems of Philosophy* (London, 1953).
P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore* (Chicago, 1942).


* **الموسيقا**. رغم أننا نستطيع العثور على أعمال في الموسيقا منذ عهد أفلاطون وأرسطو، وعلى نقاشات مهمة حول الموسيقا قام بها فلاسفة خارج وسط الموروث التحليلي، من قبيل شوبنهور، نيتشه، سوزان لانجر، وأدورنو، إلا أن الإشكاليات الفلسفية التي نعتبرها تشكل استاطيقا الموسيقا لم تحظ بأول مقارباتها الكلاسيكية إلا على يد الناقد الفيني [نسبة إلى فينا] ارداور هانسلك. هاجم هانسلك الرؤية التي عرفت لاحقا بوصفها صيغة للنظرية التعبيرية في *الفن، أن الجمال في الفن إنما يرتهن بالتمثيل الدقيق لعواطف صاحبه. (النظريات التعبيرية تقر أنه في الفن يتم تبليغ المتلقي وضعا سيكولوجيا فريدا انتاب الفنان عبر عمله.) رغم أن تصوره ليس واضحا دائما، فإنه يعرض في أفضل أحواله درجة عالية من الفطنة التحليلية. في نهاية القرن ا لتاسع عشر، طور الكاتب الإنجليزي ادموند جرني، على نحو مستقل فيما يبدو، نقدا مماثلا في كتاب استطرادي ضخم .(1966) *The Power of Sound* عند كل من ذينك الكاتبين، القول إن الموسيقا تعبر عن وضع بعينه إنما يعني القول إن الموسيقا تعيد إنتاج الحركات الديناميكية المرتبطة بالأوضاع الذهنية المناظرة عوضا عن تكون معبرة بشكل مباشر عن أي وضع داخلي يتخذه المؤلف الموسيقي. كلاهما ينكر فكرة أن الموسيقا لغة العواطف ويؤكد مرونة العلاقة بين الموسيقا والمحاميل التي نستخدمها في وصفها.

استمر الفصل بين النظريات التعبيرية والنظريات غير التعبيرية حتى هذا القرن. ربما يكون الناقد والموسيقي ديريك كوك، الذي لم يكن فيلسوفا، نصير التعبيرية المستشهد بأعماله أكثر من غيره من أنصارها. عمليا يعرض كتابه (1959) *Language of Philosophy*، مسردا يناظر مختلف المحاميل بتعبيرات موسيقية ومقطوعات ترنيمية. عنده، الموسيقا لغة العواطف بطريقة لا لبس فيها. من جهة أخرى، أنكر إيجور سترافنسكي في كتابه (1947) *The Poetics of Music*، كون الموسيقا تعبر عن أي شيء إطلاقا، رغم أنه تراجع بعض الشيء عن موقفه هذا في وقت لاحق. من ضمن الكتّاب الأكثر أهمية في هذا الخصوص بيتر كيفي، الذي قام في عدة أعمال بتحليل تعبيرية الموسيقا على اعتبار أنها مركبة من عنصري التقليد والكفاف. يوظف كفاف الموسيقا بالطريقة التي توظف بها خصائص الموسيقا الحركية في التصورات الأقدم عهدا.

في العقدين الأخيرين دار جدل طويل حول ماهية العمل الموسيقي. هنا يوجد تمييز حاسم بين أفلاطونيين، من أمثال نيكولس ولترستورف، جيرولد ليفنسون، وبيتر كيفي، يجنحون شطر تحديد العمل عبر نمط صوتي مجرد يسبق تأليفه من قبل أي مؤلف موسيقي، ونيلسون جودمان الذي أثارت نزعته الاسمية الكثير من التعليقات. يعرّف جودمان العمل الموسيقي بأنه مجموعة من الأداءات الممتثلة لمجموعة من النوتات. يواجه الأفلاطونيون صعوبة مفادها أنه بينما توجد الأنماط الموسيقية المجردة بشكل كلي، فإن الموسيقى إنما تؤلف من قبل مؤلف موسيقي في وقت بعينه وتتوقف شخصيتها على زمن تأليفها. ذات المقطع الذي يعبر عند بيتهوفن عن تفاؤلية الرومانسيين المبكرين يكون مربكا وغير واثق حين يقتبسه تيبت. تواجه الاسمية بدورها ليس فقط صعوبة أنه لا يتم تنويت كل ما يتطلبه الأداء، بل أيضا صعوبة أننا نستطع تحديد خصائص الأداء بطريقة مغايرة لتحديد خصائص العمل. هكذا يمكن أن يكون العمل عميقا وتنفيذه عاديا.

ر.أي.س.

*الجمالي، الموقف؛ الشعر؛ الجمال، علم، إشكاليات؛ الجمال، علم، تاريخ.

Malcom Budd, *Music and the Emotions* (London, 1985).

Deryck Cook, *The Language of Music* (Oxford, 1959).

E. Hanslick, *On the Belief in Misic*, tr. and ed. G. Payzant (Indianapolis, 1986).

Peter Kivy, *The Corded Shell: Reflections on Musical Expression* (Princeton, NJ, 1980).

Jerrold Levinson, *Music, Art and Metaphysics* (Ithaca, NY, 1990).

* **موضات الفلسفة.** عبر تاريخ الفلسفة حدثت تغيرات مستمرة في أساليب التفلسف وفيما يفترض في البرهان الفلسفي. كثير من هذا التغيرات لا تتعلق باعتبارات عقلانية، بل تتعلق غالبا بعوامل خارجة عن الفلسفة، وأحيانا تكون مجرد تغير في موضة الفلسفة. مسألة ما إذا كانت *الفلسفة ضحية أكثر من غيرها للصرعات مسألة يصعب حسمها، ولكن أثر الموضة في القرن الراهن على أقل تقدير بيّن لكل من كان فيلسوفا لفترة طويلة. لم يتغير فحسب أسلوب التفلسف، وتغير معه التصور الراهن لمن يعدون أقطاب الفلسفة، بل تغيرت حتى مفاهيم ما يشكل برهانا جيدا. ما كان أمرا بدهيا للخائضين في *الفلسفة التحليلية في أكسفورد الخمسينيات، قد يبدو الآن غريبا تماما.

في القرن الراهن، ربما تكون بعض آثار الموضة قد نشأت عن الترتيبات المؤسساتية لممارسة الفلسفة. في معظم البلدان، تعد الفلسفة الآن دائرة اختصاص الجامعات وحدها، والجامعات تؤدي وظائفها في ظروف تنافسية. قد يتعلق حماس الطلاب الآتين والذاهبين بما هو مجرد سمات شخصية - من يعتبر تجسيدا للفلسفة في عصره. موقف المجلات وتأثيرات من يحدد ما ينشر تعطي انطباعا للمستجدين على الفلسفة بخصوص كيف يتوجب ممارستها.

يمكن للمرء أن يبالغ في منزلة الموضة في الفلسفة، لكنه لا ريب أن التغيرات تعدّ على نحو يمكن الجدل بخصوصه نتيجة لموضة قد تكون درامتية. قد تقاوم شهرة أعظم الفلاسفة مثل هذه التغيرات، ولكن في مجال يفترض أن يسود فيه اعتبار العقلانية، من المحزن أن تحدث الموضة مثل ذلك التأثير. إذا كانت نتاج عناصر مؤسساتية تجلب النفع، فإنها يتوجب على الفلاسفة رغم ذلك أن ينتبهوا إليها.

**د.و.هـ.**

D.W. Hamlyn, *Being a Philosopher: The History of a Practice* (London, 1993).

* **موكس** (Mochus). يقول روبرت بويل إن «الرجال المتعلمين يعزون ابتكار الفرض الذري.. لموكوس الفينيقي». استند أولئك الرجال أساسا على سكتوس امبريكوس وسترابو اللذين يوردان بطريقة ارتيابية معتقد بوسيدونوس بأن «المذهب القديم الخاص بالذرات إنما يرجع إلى موكس، وهو سيدوني ولد قبل عهود الطروادبين». كدورث، معاصر بويل، يورد دون أن يستهجن مقترحا غريبا مفاده أن «هذا الموكس لم يكن سوى موسى اليهود ذائع الصيت».

**جي.جي.م.**

*الذرية.

I.G. Kid, *Posidonius: The Commentary* (on L. Edelstein and I.G. Kidd (eds.), *Posidonius: The Fragments*), 2 vols. (Cambridge, 1988), ii. 2.

* **مولينا، لويس دي** (1535–1600). عالم لاهوتي يسوعي وفيلسوف، ولد في سوينكا بأسبانيا، درس ودرّس في مختلف جامعات إيبريا المبرزة. اشتهر بمذهبه في المعرفة المتوسطة (*scientia media*) التي دافع عنها في *Concordia liber arbitrii cum gratiae donis* (1588). رام هذا المذهب الإبقاء على *الإرادة الحرة دون التخلي عن التعليم المسيحي القائل بفعالية الرحمة الإلهية. عند مولينا، رغم دراية الله المسبقة بما سوف يختاره البشر، لا تلك الدراية ولا رحمة الله تحتم الإرادة البشرية. المعرفة الوسيطة، دراية الله بما سوف يقوم به البشر تحت ظروف بعينها، تمكن الله من أن يرتب لحدوث لأفعال البشرية عبر ترتيب مسبق للظروف المحيطة بالاختيار دون أن يقوم بتحتيم الإرادة البشرية. رحمة الله ملازمة لفعل الإرادة ولا تقوم بتحديدها مسبقا، ما يجعل التمييز التوماوي بين الرحمة الكافية والرحمة الفعالة تمييزا سطحيا.

**جي.ج.**

**إي.م.**

Alfred J. Freddoso, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Conordia* (Ithaca, 1988).

مع مقدمة وملاحظات.

* **المولينية، الإشكالية.** إشكالية تتعلق بالربط بين *الإدراكات البصرية واللمسية، وهي واحدة من عدة إشكاليات طرحها وليام مولينيه (من دبلن) في رسائل بعث بها إلى جون لوك. (كان مونلييه مهتما أيضا بالإدراك البصري عن بعد.) هب شخصا أعمى يستطيع أن يميز الأشكال الدائرية عن المكعبات باللمس تمكن فجأة من الإبصار. هل سوف يتمكن من التمييز بين هذه

الأشكال بصريا قبل الربط بين البصر واللمس؟ يجيب لوك (Essay Concerning Human Understanding, II. ix,. 8) وبركلي (Essay Concerning a New Theory of Vision, sects. 121-46) يجيبان بالنفي. يذهب بركلي إلى حد أن البصر واللمس يقومان أصلا بالمعنى الدقيق بإدراك الخاصية نفسها. أما ليبنتز فيجيب في الأجزاء التي يرد على لوك من كتابه New Essays Concerning Human Understanding بالإثبات تأسيسا على الخصائص البنيوية المشتركة بين الأشكال اللمسية والبصرية. الملاحظة الدقيقة لمرضى تمكنوا من الإبصار بعمليات جراحية، من قبيل إزالة عتمة العين، لم تعين على حل إشكالية مولينيه.

د.هـ.س.

Michael J. Morgan, *Molyneu's Question* (Cambridge, 1977).

*** الموندادات، علم.** نسق فلسفي يرتبط عادة بميتافيزيقا ليبنتز المتأخرة، كما عرض مخططها في *Monadology* (1714).

مفاد المبدأ الأساسي في علم مونادات ليبنتز أن *الجواهر المفردة الأساسية التي تكون العالم كينونات تشبه الأرواح، المونادات، ليست ممتدة، ومن ثم فإنها كينونات لامادية. يمكن رد كل خصائص المونادات إلى إدراكات وميول فطرية. يتوجب على أية كيونات أخرى نرغب في التسليم بها أن ترد إلى هذا الأساس. هكذا اعتبر ليبنتز الأشياء المادية مظاهر مجموعات من المونادات.

ر.سي.شا.

*** مونتاني، ميشل ايكويم دي (1533–92).** كاتب مقالات ذو أسلوب سلس لم يثق في طموحات الفلسفة المنظومية. تعج أعماله بالتلميحات والنوادر أكثر مما تعج بالبرهنة الصورية، لكنها تتقد بالتبصرات الفلسفية. كتابه Apology for Raymond Sebond (1580) بحث مسل واستطرادي، ينغمس في المعرفة التقليدية التي تميز الحركة الإنسية التي كان مثلا مبرزا لها. يفحص الكتاب بعض المبادئ الارتيابية التي قال بها سيكتوس امبيريكوس (الذي ترجمت في عهد مونتاني أعماله إلى اللاتينية)، وهو يقر الحاجة إلى الإيمان والوحي الإلهي للتغلب على أوجه القصور الكامنة في العقل البشري. أيضا فإنه يقترح أن الأفضلية المفترض أن يتصف بها العقل البشري نسبة إلى غرائز الحيوانات الفطرية تعد إلى حد كبير وهما. تمهد أعماله الطريق لمحاولات العقلانيين من أمثال ديكارت تشييد نسق جديد للمعرفة تكون وظائفه مستقلة عن أحكام الحس.

جي.كوت.

*العقلانية.

R.A. Sayce, *The Essays of Motaigne: A Critical Explanation* (London, 1972).

*** مونتي هول، إشكالية.** يقوم مضيف برنامج الألعاب الاستعراضي مونتي هول بإخفاء جائزة خلف إحدى ستائر ثلاث، س، ص، أو ع. حين يطلب منك تخمين مكان الجائزة، تختار س. قبل الكشف عن مكان الجائزة، يفتح مونتي الستارة ص، حيث يتضح أنها ليست هنا، ويعرض عليك بديل التشبث بـ س أو التغيير إلى ع. تستدل على النحو التالي. حين يفتح مونتي هول الستارة ص، يكون *احتمال أن تكون الجائزة خلف س أو ع هو الاحتمال نفسه: 2/1؛ لذا فإن التغيير لا يقدم أي ميزة. ولكن هل هذا صحيح؟ على افتراض أنه لا يفتح ستارة إلا إذا لم تكن الجائزة خلفها، فإن الاحتمال المتعلق هو الاحتمال الشرطي لكون الجائزة خلف س بمعلومية أن مونتي كشف عن أنها ليست خلف ص. تبين مبرهنة بيز أن هذا الاحتمال هو 3/1، ومن ثم فإن احتمال أن تكون الجائزة خلف ع هو 3/2. لذا، يتوجب عليك أن تغير! بالنسبة لغير المنغمسين في نظرية الاحتمال، ثمة طريقة بسيطة لرؤية هذا الأمر. حين يفتح مونتي الستارة، سوف تكسب بالتغير فقط حال كون اختيارك الأصلي خاطئا. على افتراض أن اختيارك الأصلي خاطئ ثلثي الوقت، سوف تكسب بالتغيير ثلثي الوقت، ومن ثم يتوجب عليك أن تقوم بالتغيير.

جي.هيل.

Martin Gardner, 'Probability Paradoxes', *Skeptical Inquirer* (1992).

*** موندس امياجينالي** (mundus imaginalis) (عالم الخيال). استخدم هذا المصطلح من قبل السهروردي لتعريف منطقة «تخومية» تربط القطاعات الحسية والمجردة من متصلة الوجود بأسرها، وهي المكون المميز *للكوزمولوجيا غير الأرسطية في *الفلسفة الإسلامية. إنها تشكل بوصفها محل الرؤى، النبوءة، والسحر، كما أنها تقوم بتحديد *علم الأخرويات. توصف هذه الأرض العجيبة بسلب مبادئ المنطق الأرسطية وقوانين الفيزياء، وهي تستخدم في تفسير خبرات غير قياسية من قبل «الأحلام الصادقة» و«القدرات المعجزة». حين يبتعد المرء عن مركز القطاع الحسي من المتصلة مقتربا من المنطقة التخومية، تحدث تغيرات نوعية. الأشياء المادية تصبح أشياء تخيلية؛

الوقت يتغير، فلا يعود يقتصر على قياس مكان خطي؛ ولا يعود المكان مقيدا بالهندسة التقليدية.

هـ.ز.

*الممكنة، العوالم.

Fazlur Rahman, 'Dream, Imagination and *'Alam al-Mithal'*, *Islamic Studies* (1964).

* **الميتافيزيقا، إشكاليات.** غالبا ما تتخذ إشكاليات الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة شكل المأزق ثلاثي البدائل المتعلق بجانب كبير ومهم من حياتنا أو من السياق، وهي مأزق مفرداتها: الوهم، الظاهر المكرس، والواقع الأساسي. في العقود الأخيرة تطرح هذه الإشكاليات في أغلب الأحيان قبالة مرجعية *طبائعية عامة وفي الغالب قبالة *واقعية علمية. يمكن اعتبار الإشكاليات نفسها طلبا لتفسيرات ممكنة: كيف تكون القيم والقواعد السلوكية ممكنة في العالم؟ كيف تكون الظواهر الذهنية ممكنة في عالم مادة في حركة؟ كيف تكون حرية الفعل ممكنة في عالم القانون الطبيعي؟ كيف يمكن أن تكون هناك كائنات مجردة في عالم الحوادث والفرديات الأخرى؟ في كل حالة، يطرح المأزق ثلاثي البدائل المزعج نفسه.

نسبة إلى كل تلك المجالات أو الأبعاد ـ مثال القيم، الذهني، الحرية، المجرد ـ ثمة رؤية تقر أنها وهم كبير، أنه لا يوجد حقيقة أي شيء في ذلك المجال أو البعد. غير أن ثمة آخرون يرون أن هناك أشياء تقطن المنطقة المعنية، بواقعية لا تقل أساسية عن أساسية أي جسيم أو مجال نصادر عليه في فيزيائنا. ثمة طائفة ثالثة تقر رؤية سلمية مفادها وجود كينونات أو ظواهر واقعية إلى حد كاف في المنطقة المستهدفة، لا واحد منها أساسي، بل كلها مستمدة من كينونات أو ظواهر أكثر أساسية. كلها فيما يقال تشبه الأجسام العادية ـ الطاولات، كميات من المياه، القطط، الكلاب، الخ. ـ في كونها واقعية إلى حد كاف، لكنها مشتقة من وجود وتنظيم كينونات أكثر أساسية؛ من خلايا أو جزيئات، الخ.

مثال ذلك، قد يقال إن القيم والمجال المعياري وهم محض. عند خصم الإدراكية المعرفية، لا تمثل المفاهيم المعيارية والقيمية أية مكونات أو جوانب من الواقع مستقلة عن العقل أو اللغة. أهميتها وظيفية صرفة: فهي تشبه أسلوب الأمر أو علامة التعجب. نتوهم حين نفترض أن جودة تفاحة كثيرة العصارة وحلوة ترتبط بها بقدر ما ترتبط بها حمرتها أو شكلها الدائري. آخرون يرون أن جودة التفاحة خاصية لا تقل موضوعية عن دائريتها أو حتى حمرتها: إنها لا تقل موضوعية ولا واقعية أو أساسية. ثمة بديل سلمي ثالث يقر أن جودة التفاحة وصحة قضمها واقعية وموضوعية إلى حد كاف، لكنها «مؤسسة بطريقة مكرسة» على خصائص أكثر أساسية: على نزوع التفاحة إلى تسبيب أو الإسهام في تسبيب موازنة كافية بين المتعة والألم (خصوصا حين تقارن بالبدائل المتاحة للشخص المعني في الوقت المعني). لهذا البديل الثالث صيغتان: صيغة تضيف أن الظواهر القيمية والمعيارية المعنية ليست مؤسسة بطريقة جيدة (*bene fundata*) فحسب، بل يمكن أيضا أن تردّ بالتعريف أو التحليل إلى الواقعيات المؤسسة المسؤولة عنها؛ أما الصيغة الثانية فإنها تظل محايدة في هذا الخصوص، مقتصرة على إقرار أن الظواهر المعنية تحدث بالفعل في الواقعيات المؤسسة، بصرف النظر عما إذا كانت قابلة لأن ترد إليها أو قابلة لأن تُعرَّف أو تحلل عبرها.

هناك مسائل مشابهة تثار بخصوص *العقول والذهني. دعونا نفترض أن الواقع مكون من فرديات (أكانت جواهر أو حوادث) بالخصائص التي تميزها والعلاقات القائمة بينها. ما تشتمل عليه هذه الفرديات والخصائص والعلاقات مسألة طال النقاش حولها عبر تاريخ الفلسفة الغربي.

يعتبر المثاليون الواقع روحيا أو ذهنيا في أساسه. عندهم، الفرديات الأساسية موضوعات فكر أو خبرة، أنفس أو أرواح أو مونادات، وعالم المادة ليس سوى ظاهر دائم لعقولنا. إذا قلنا بوجود كرات ثلجية، فإننا محقون في أفضل الأحوال بمعنى أنه في ظروف بعينها تعرض عقولنا بطريقة منظومية لاختبار توليفات من البياض، الدائرية، والبرودة. أساس وجود مثل هذه المواضيع المفترضة إنما يكمن في محتويات عقولنا. عند المثالي، الأجسام المادية أشبه ما تكون بصور حلم خصب ودائم. نحن أساسا عقول، مواضيع فكر ووعي. لقد كان ليبنتز وبركلي مثاليين بهذا المعنى.

يعتبر الماديون والفيزيقانيون الأشياء أو الحوادث المادية أو الفيزيقية أكثر أساسية من العقول أو الأنوات أو أساليبها في التفكير والخبرة. وفق ذلك فإنهم يقومون برد العقل إلى المادة عوضا عن العكس. عند المادي ليست هناك مواضيع أساسية للوعي، لا أنفس ولا أرواح. لدينا عقول لأننا ببساطة نفكر، نحس، نشعر، الخ.، ونحن نقوم بكل ذلك بوصفنا حيوانات عاقلة تحتاز على أدمغة وأجهزة عصبية تقوم بوظائفها. لقد كان هوبز ماديا، كما كان معظم مجايليه من الفلاسفة الذين

كتبوا ضمن الموروث التحليلي. الفيزيقانية النموذج ـ عينية (أو *الأحدية الشذوية) التي يقول بها دونالد ديفدسون تعد أيضا نوعا من فيزيقانية الفرديات، فهي تقبل الحوادث بوصفها فرديات أساسية وتعتبر هذه فيزيقية دون استثناء.

وأخيرا، يقبل الثنائي الأنفس والأجسام بوصفها كينونات أساسية. لا العقل ولا المادية يقبل لأن يرد إلى الآخر وليست هناك إشكالية تثار بخصوص رد أي منهما إلى الآخر. الإشكالية تكمن عنده في فهم كيفية حدوث التفاعل بينهما. ديكارت كان ثنائيا.

ناقشنا حتى الآن البدائل الميتافيزيقية في طبيعة الفرديات الأساسية. ثمة بدائل مشابهة في طبيعة *الخصائص أو الأوضاع. هكذا قد يكون المرء من أنصار فينومينولوجيا الخصائص، يرى أن الأوضاع الأساسية ذهنية، مثلا الخبرة الحسية، بحيث تكون سائر الأوضاع «قابلة للرد» إليها أو على الأقل تعد ثانوية نسبة إليها.

من جهة أخرى، يرى نصير فيزيقانية الأوضاع أو الخصائص أن الخصائص الفيزيقية وحدها التي تعد أساسية؛ من ثم فإن أي وضع مكون من فرد يختص بخاصية، أو مكون من عدد من الفرديات المتعلقة ببعضها بعلاقة بعينها، لا يكون وضعا أساسيا إلا كانت كل الفرديات فيزيقية والخصائص والعلاقات فيزيقية أيضا. نظرية هوية النمط ـ النمط بديل متاح لمثل هؤلاء الفيزيقانيين، فهي تقر أن الهوية ضرورية كما يرى أشياع السلوكية المنطقية والوظيفية. عوضا عن ذلك، قد يؤثر نصير تلك النظرية «هوية عارضة»، كما هو الشأن في مذهب التحديد ـ الوظيفي الذي يقول به ديفيد لويس.

وأخيرا، يقبل أنصار ثنائية الخصائص كون الخصائص الفيزيقية قابلة لأن ترد إلى الذهني، كما يقبلون أن الخصائص الذهنية قابلة لأن ترد إلى الفيزيقي. في الآونة الأخيرة، عملت مناظرات حول النوعيات، حول وجود جوانب نوعية وخبراتية غير قابلة للرد في خبرة المرء، على فصل أشياع الذهنية ذوي التعاليم الإيجابية (مثال ند بلك وجير فودر صاحبي برهان «غياب النوعية» وتوماس نيجل بركونه إلى الذاتانية) عن الفيزيقانيين، خصوصا الوظيفيين، ذوي التعاليم السلبية (مثل ديفيد أرمسترونج ودانيل دمت، اللذين حاولا رد الوعي بوجه عام إلى نزوعات قضوية). آخرون (مثال سدني شوماخر) حاولوا التوفيق بين *الوظيفية وقبول النوعيات، غير أن قبول النوعيات هو الأمر المهم نسبة إلى مقصدنا هنا، إذا افترض مثل هذه الجوانب النوعية من الخبرة بوصفها نوع أساسي من الخصائص الذهنية غير قابل للرد إلى الفيزيقي ولا يعرض له.

بخصوص *حرية الفعل أو الإرادة، نواجه مجموعة البدائل نفسها. قد يقر المرء أن الحرية وهم محض، فنحن طبيعيا كائنات مقحمة في شبكة القانون الفيزيقي من المهد إلى اللحد. وقد يقر أن الحرية حقيقة أساسية من حقائق الحياة؛ بحيث ينكر أن تكون الحياة البشرية مقحمة كلية في تلك الشبكة. ثمة بديل أكثر سلمية، يقر أننا نتمتع بالفعل بالحرية، لكنها حرية تتساوق في النهاية مع هيمنة القانون الطبيعي على كل تفاصيل الحياة البشرية. ثمة دعم مهم يعزز هذه الرؤية، مغاير تماما لعدم معقولية أية ميتافيزيقا تحاول فرض قيود قبلية على ما يمكن للعلم إنجازه في فهم السلوك البشري. اعتبر المصادرة على فعل قدري [بضم القاف] ليس منتجا من أية ظروف ابتدائية وفق القانون الفيزيقي. هذا ما يقبله المعتقِد القدري في الحرية الأساسية. ولكن كيف يعين هذا في ضمان نوع الحرية المرغوب فيه، النوع الذي يدعم عزو المسؤولية للفاعل وتعيين التثمين أو اللوم أو المكافأة أو العقاب؟ يظل المعسكر التوفيقي ـ أو التساوقي ـ مطالبا بدين كبير: يتوجب علي أشياعه تفسير كيف يمكن التوفيق بين مثل هذه الحرية مع حقيقة أن، على افتراض *الحتمية، كل التفاصيل المادية في حياة المرء محددة قبل ميلاده. يتوجب عليهم، في مواجهة تلك الحقيقة المؤثرة، عقد تمييز حاسم ضمن أفعال المرء، بين تلك التي تعد بمعنى مناسب غير «ملزمة»، ونستطيع أن نكون مسؤولين عنها، وتلك التي تكون ملزمة على ذلك النحو، وتعفي الفاعل من مسؤوليتها.

استمِدت الرؤى الميتافيزيقية من قيود من ابستمولوجية. هكذا قد يتأثر المرء بالفرق بين وعيه الخاص، الذي يستطيع أن يتصل به بطرق استبطانية، والعالم الآخر المفترض من الحقائق الفيزيقية. كيف يتسنى للمرء أن يعرف بخصوص الواقع الآخر وفق ما يعرفه بشكل مباشر عن وعيه؟ إنه لا يستطيع أن يشتق أنه يتجاوز وعيه من الوضع الذي يكون عليه ضمن وعيه: الأوهام، الهلوسات، الأحلام، السناريوهات الارتيابية من قبيل دماغ في راقود والشيطان الديكارتي الماكر إنما تثبت تلك الاستحالة بوضوح كاف (*الشيطان الماكر). هكذا يبدو أن المرء يستطيع في أفضل الأحوال أن يتلمس سبيله إلى العالم الخارجي عبر شكل من أشكال الاستدلال الاستقرائي. لكن هذا بدا مستحيلا عند البعض إذا كان العالم الآخر مشكلا

من قبل ظواهر تختلف كلية من حيث نظامها وليست في متناول خبرة المرء. إذ كيف يتأتى لمثل هذا الشخص فهم مثل هذه «الظواهر»؟ فضلا عن ذلك، إذا تسنى للمرء فهمها، فكيف يعرف عنها؟ يفترض أنه سوف يكرس ارتباطات استقرائية يمكن منها أن يعمم وأن يجادل وفق خصائص خبرته بخصوص ما يوجد في الخارج. مثل هذه الاعتبارات المستمدة من الحاجة إلى ابستمولوجيا جعلت فلاسفة الموروث الامبيريقي يتبنون شكلا من شكول *الفيونومولوجيا المثالية، الرؤية التي تقر أن الواقع بأسره مكون من قبل الخبرة، في شكل انطباعات وأفكار (وعند البعض، مواضيع هذه الخبرة).

جادل العقلانيون بدورهم وفق افتراضات تتعلق بالمعرفة والفهم وخلصوا إلى نتائج ميتافيزيقية ذات نطاق واسع. عندهم يتوجب أن يكون الواقع بأسره قابلا للفهم. يتعين أن يكون بإمكان عقل مقتدر إلى حد كاف ومحتاز على قدر كاف من المعلومات أن يحصل على فهم كامل للعالم. هنا تقوم الافتراضات بدور مهم: (1) الكون مجموع الحقائق؛ (2) أن تفهم حقيقة أن تفهم علة كونها حقيقة، ولماذا حدثت؛ (3) إذا استعصى فهم الحقيقة بذاتها، وإذا لم تكن تفسر نفسها، فإن تفسير حدوثها يتطلب تفسيرا لها، تفسيرا لماذا حدثت؛ (4) الفهم الكامل للعالم فهم لكل الحقائق؛ (5) س ليست تفسيرا للحقيقة ق (أو لماذا حدثت ق) إلا إذا كانت س مجموعة من الافتراضات الصادقة (حقائق) التي تستلزم معا بطريقة منطقية ق عبر مبدأ انتظام قانوني.

بالتعريف سوف تكون *القوانين الأساسية غير مفسرة، إذا لا وجود لقوانين أشمل منها تفسرها. لكن هذا لن يشكل عائقا لأي فهم كامل إلا إذا كانت القوانين المعنية تتطلب تفسيرا كي ما تفهم. هل يمكن، بمعنى ما، أن تكون هناك قوانين أو حقائق تفسر ذاتها؟ اعتبر الحقيقة (ق) التي تقر أنه لا شيء يختلف عن نفسه. ما الذي يمكن أن يفسرها؟ ليس من السهل التفكير في أي شيء آخر يفسر شيئا بهذه الأساسية. حتى إذا اتضح أنه لا شيء خارجي يمكن أن يطرح مثل هذا التفسير، فهل يبين هذا عوزنا لفهم ق؟ ألا نفهم ق بطريقة لا تقل عن فهمنا أي شيء آخر، حتى في غياب تفسير خارجي؟ إذا كان ذلك كذلك، فإن ق حقيقة أساسية لا يتطلب فهمها أي تفسير (خارجي). بيّن أن الخاصيتين الأساسيتين في ق هما ضرورتها، أي حقيقة أن الأشياء ليس بمقدورها أن تكون خلافا لما تقره ق، وبيان أن الأشياء ليس بمقدورها أن تكون خلافا لما تقره ق. مثل هذه الحقيقة تفهم تماما بذاتها دون حاجة إلى أي تفسر خارجي.

ز(ب أن النظام الطبيعي يتكون من جسيمات مادية في مختلف التشكيلات، تتحرك ويعاد تشكيلها وفق القانون الطبيعي. حتى لو افترضنا أنه لم تكن للسلسلة بداية من حيث الزمان، لماذا تكون هناك مثل هذه السلسلة في حين كان بالإمكان يكون سواها أو حتى فراغ لا يتغير عوضا عنها؟ لن يكفي كي نجيب هنا طرح سلسلة لامتناهية من التفسيرات الخاصة بتشكيلات فردية ضمن السلسلة عبر الركون في كل حالة إلى تشكيلات أسبق في السلسلة نفسها، بحيث نتوقع أن نكون أجبنا السؤال المشروع عن علة وجود سلسلة أصلا.

إن ليبنتز يفهم المأزق الذي يواجهنا بهذه الطريقة تقريبا ويعتبرها طريقته. فيما يلي مخطط موجز لحله: (1) أفضل عالم ممكن هو ضرورة الأفضل؛ (2) *الله، كونه ضرورة كلي العلم، يعتبره الأفضل؛ (3) الله، كونه ضرورة خيّرا خيرية متناهية يشاء ذلك العالم؛ (4) على اعتبار أن الله كلي العلم، فإن ذلك العالم يصبح موجودا وهو من ثم عالمنا.

إذا كان العالم (أو الكون) مجموع الحقائق، وإذا كان العالم ع يختلف عن العالم ع» في أية تفاصيل مهما كانت صغيرة، يتوجب أن يكون ع و ع» عالمين مختلفين. لذا إذا كان عالمنا ينوجد وفق تصور ليبنتز ضرورة، فإن كل تفاصيله، مهما كانت صغيرة، تنوجد بدورها. لم يكن بإمكان حبة رمل أن تكون مختلفة من حيث خصائصها أو مكانها. لكن هذه النتيجة لا تميز خصوصا مقترح ليبنتز في كيفية إمكان الحصول على فهم كامل للكون. فكما سبق أن رأينا، نضيف افتراضات وقوانين كي نفسر بشكل تام وجود وخاصية النظام الطبيعي للحوادث (مثال المادة في حال الحركة منذ الأزل إلى الأبد)، ويتوجب أن تكون الافترضات والقوانين الناتجة حقائق ضرورية إذا لم نرغب في بسط الإشكالية إلى سلسلة أخرى من العوارض على المسار الأفقي. هبنا جمعنا كل الافتراضات في افتراض ضخم ف وكل القوانين في قانون واحد ق. إذا كان لهذه الـ ف وق الضروريتين أن يقوما بتفسير وجود النظام الطبيعي وخاصيته (نسبة على الأقل لكائن لامتناه يستطيع أن يفهم أصلا)، يتوجب وفق تصورنا للتفسير أن تستلزم ف وق معا وجود النظام الطبيعي وكونه يختص بالضبط بما يختص به. لكن ما يلزم على هذا النحو عن الضروري محتم أن يكون ضروريا. لذا إذا كنا نحتاز على مثل هذا التفسير، يتوجب أن يوجد النظام الطبيعي

وأن يختص ضرورة بما يختص. لكن هذه النتيجة لا تركن إلى أي شيء خاص يميز تفسير ليبنتز بالذات، بل تركن إلى ذات طبيعة ما يتوجب أن يكون عليه التفسير الكامل. ما يصبح معقولا عبر استدلالنا أن إمكان حصول أي كائن على تفسير كامل، حتى إذا كان كائنا يستطيع الحصول على كل المعلومات ولا حدود لقدراته الاستدلالية، يستلزم وجو ب أن يكون العالم ضروريا في كل تفاصيله. (كبديل لتصور ليبنتز، قارن تصور اسبينوزا المختلف كثيرا وإن ظل مذهبا عقلانيا يقول بالضرورة.)

مرة أخرى نرى كيف أن الالتزامات الابستمولوجية تقود فلاسفة مبرزين إلى رؤى ميتافيزيقية حول جوانب واسعة وأساسية من الواقع. وبالطبع، يستطيع المرء إنكار الالتزام، بحيث ينكر وجود أي شيء أعمق من النظام الطبيعي الخاص بحوادث عارضة. ولكن، مالم يكن ثمة خطأ في استدلالنا، فإن هذا الموقف سوف يلزم المرء برؤية تقر وجود عتمة محتمة في العقل، منافاة للعقل لا مناص منها مبيتة في الكون، شيء لا يتسنى حتى لكلي العلم ذي العقل اللامتناهي إستبعاده كلية. تسهم هذه النتيجة في حركة فكرية كبيرة تشكل بديلا للعقلانية والامبيريقية الواسعتين سالفتي الذكر، حركة تتوجت في أعمال من قبيل *Nausea* لجان بول سارتر، المهجوس بعارضية العالم، حيث يشتق مترتباتها الوجودية بخصوص الحياة والمجتمع البشريين.

في قرننا، رفضت الفلسفة اللغوية الميتافيزيقا بوصفها بحثا زائفا مفاده لغوي أو يتوجب أن يكون لغويا. لقد اتخذ هذا شكل *النسبوية اللغوية التي تقر أنه: حين نقول «ثمة ثلاثة أشياء هنا، وليس ثمانية» فإننا نقول حقيقة «التالي قابل لأن يقر في لغتنا ل: «ثمة ثلاثة أشياء هنا، وليس ثمانية» ». يتسق هذا مثلا مع عمل كارناب *Logical Syntax of Language* حيث يدافع كارناب عن المبادئ التالية: (1) حين تتعلق الفلسفة بالإدراك المعرفي، فإنها مجرد سنتاكس منطقي للغة العلمية. (2) ولكن قد تكون هناك لغات بديلة يتوجب علينا التخير بينها وفق معيار الملائمة. (3) اللغة محددة كلية من قبل قواعدها التشكيلية والتحويلية. في الكتاب نفسه، يميز كارناب بين (س1) الجمل الشيئية، مثال «خمسة عدد أولي»، «كانت بالبيلون مدينة كبيرة»؛ (س2) الجمل الشيئية ـ الزائفة، مثال «الخمسة ليست شيئا بل عددا» و» تم تناول بالبليون في محاضرة أمس»؛ (س3) الجمل السنتاكتية، مثال « «خمسة» ليست كلمة شيئية بل كلمة عددية»، « «بالبليون» وردت في محاضرة الأمس». يدافع كارناب عن مبدأ مفاده أنه رغم أن جمل س2 تبدو على نحو مضلل شبيهة بجمل س1، فإنها في الواقع جمل س3 تحت قناع «الأسلوب المادي». يوافق كواين على إمكان قيام «صعود دلالي» كما يحدث حين نغير من الحديث عن الأميال إلى الحديث عن «الميل»، لكنه يعتقد أن هذا النوع من الصعود الدلالي متوفر دائما بشكل تلقائي، ليس فقط في الفلسفة بل في العلم بوجه عام وحتى خارج نطاق العلم. هكذا نستطيع إعادة صياغة «ثمة ومبات [حيوان أسترالي يشبه الدب] في تاسمانيا» بحيث تكون «ومبات» تصدق على بعض المخلوقات في تاسمانيا. يضمن كواين أن الصعود الدلالي يجنح لأن يكون مفيدا على نحو خاص في الفلسفة. لكنه يفسر ذلك على النحو التالي :(*Word and Object*, 272)

استراتيجية الصعود الدلالي هي أنها تأخذ النقاش إلى منطقة يكون فيها الطرفان أكثر اتفاقا بخصوص المواضيع (أي الكلمات) والحدود الأساسية المتعلقة بها. الكلمات، في كتاباتهم، خلافا للنقاط، الأميال، الفئات، والبقية، مواضيع محسوسة من الحجم الشائع في السوق، حيث يتسنى لرجال يحتازون على مخططات مفهومية مختلفة تحقيق الاتصال كأفضل ما يكون لهم... . لا ريب أنها استراتيجية مفيدة في الفلسفة.

غير أن استخدام هذه الاستراتيجية يقتصر كما يتضح على خطابات تتعلق بكينونات مبهمة ذات وضع مشكوك في أمره. لا مكسب مهم يمكن توقعه من الصعود الدلالي حين يكون الموضوع جردا للسوق نفسه. الطاولات والكراسي، حالات الصداع والمعتقدات، وحتى التفاح الجيد ليست أكثر عرضة للجدل من الكلمات: الراهن أن بعض هذه على أقل تقدير تبدو أقل عرضة للجدل بكثير. ليست هناك نسبية مفهومية أو لغوية عامة، لا تجنب للخطاب الميتافيزيقي، يمكن أن يحصل بطريقة معقولة على دعم من استراتيجية الصعود الدلالي التي يقترحها كواين. فضلا عن ذلك، تثار مسائل الاتساق فيما يتعلق بالنسبانية اللغوية. حين نقول شيئا من قبيل «التالي يمكن إقراره في لغتنا ل:..». ، هل نستطيع أن نرضى بتأويل حرفي لا يتطلب صعودا وتنسيبا؟ إذا لم نستطع، فأين يتوقف الصعود؟هل نقول حقيقة «التالي يمكن إقراره في لغتنا ل: «التالي يمكن إقراره في لغتنا ل:..»».. لكن هذه متراجعة لامتناهية. ولكن إذا كنا نستطيع أن نوقف المتراجعة عبر إشارة مابعد لغوية إلى جملنا الخاصة بـ ل

(وإلى أنفسنا)، فلماذا لا نستطيع إيقافها بالإشارة إلى حالات الصداع والتفاح الجيد، وإلى الطاولات والكراسي وسلع أخرى جافة متوسطة الحجم؟ ثمة سبل أخرى في مهاجمة الميتافيزيقا بوصفها مجرد إشكاليات زائفة حظيت أيضا بالشهرة والأتباع في العقود الأخيرة، لكن هذا المنعطف اللغوي إنما يوظف مثالا، وكما يستبان من هذا المثال فإن الميتافيزيقا لم تدمر ولم تخرس من قبل مثل هذا الهجوم.

ركز المقال على الحقائق العامة التالية بخصوص الإشكاليات الميتافيزيقية: (1) كثير منها يتخذ شكل المأزق ثلاثي البدائل ضمن الوهم، الظاهر المكرس، والواقع الأساسي، وقد أثير في العقود المتأخرة قبالة مرجعية الطبائعية؛ (2) أحيانا تركن حلولها التي تقوم بينها علاقات متبادلة ـ أي المواقف الميتافيزيقية العامة ـ إلى افتراضات ابستمولوجية تتعلق بما يمكن فهمه أو معرفته، وسبل كونها كذلك؛ و(3) في الفلسفة المعاصرة شوهت سمعة الإشكاليات الميتافيزقية على يد الفلاسفة الوضعيين واللغويين بوصفها إشكاليات زائفة أو مسائل لغوية تتقنع بقناع العمق. لقد قمت بنقاش إشكاليات ميتافيزيقية مفردة أساسا بوصفها أمثلة، وثمة كثير غيرها لم أذكره، مثال الإشكاليات المتعلقة *بالمكان والزمان، *الجوهر والصفات، *الحوادث والأوضاع، *الكليات والفرديات، و*التغير والهوية عبر الزمان. يمكن العثور على هذه الإشكاليات الميتافيزيقية وغيرها في هذا الدليل تحت مداخل محددة.

**إي.س.**

*السببية؛ الوصفية، الميتافيزيقا؛ المثالية؛ المادية؛ معارضة الميتافيزيقا؛ الزائفة ـ الفلسفة؛ التنقيحية، الميتافيزيقا.


R.M. Chisholm, *On Metaphysics* (Minneapolis, 1989).

M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge, Mass., 1991).

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* (Oxford, 1988).

J. Kim, *Supervenience and Mind* (Cambridge, 1993).

S. Kripki, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).

D. Lewis, *Philosophical Papers*, i and ii (Oxford, 1983).

T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).

R. *Nozick, Philosophical Explanations*, (Cambridge, Mass., 1981).

H. Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge, 1981).

W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960).

N. Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*, i-iii (Princeton, NJ, 1992-3).


* **الميتافيزيقا، تاريخ.** الميتافيزيقا هي الجزء الأكثر تجريدا، وعند البعض الجزء الدعيّ، في الفلسفة، فهو يتعلق بأوجه الواقع النهائي، ما يوجد حقيقة وما يميزه ويجعله ممكنا. على ذلك، فإن طبيعة هذا الموضوع المحددة تشكل موضع جدل مستمر، بل وكذا شأن شرعيته وجدواه.

منذ بدايتها مع الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، كانت الفلسفة ميتافيزيقية في طابعها، رغم أنها طرحت أساسا عبر خطاب جعلها تبدو أكثر شبها بالفيزياء، كما يستبان من زعم طاليس أن كل شيء مخلوق من الماء. اهتم الفلاسفة السابقون على سقراط الذين جاءوا لاحقا بمحاولات أخرى لفهم الطبيعة وإمكان حدوث التغير فيها، رغم أن بارمنيدس يجادل (لأول مرة عبر برهان صوري، وإن اتخذ صبغة شعرية) باستحالة عمليات الانبثاق إلى الوجود أو الفناء، ما حتم على أسلافه الرد عليه، رغم أنهم لم يفهموا براهينه تماما. بمجيء أفلاطون، بنظريته القائلة بأن الواقعيات الحقيقية هي المثل (أو الأفكار)، نماذج مجردة أو بارادايمات، ليست الأشياء الحسية إلا نسخا مشوهة منها، أصبح التمييز بين الميتافيزيقا والفيزياء واضحا، فتلك الواقعيات كانت متميزة تماما عن العالم الذي يشكل موضع اهتمام الفيزياء. ولأن المثل كلية من حيث طبيعتها، طرحت نظريته لأول مرة براهين ميتافيزيقية تتعلق بوضع *الكليات، وهذا أمر استمر منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا.

غير أن مصطلح «الميتافيزيقا» إنما ظهر بوصفه عنوانا لبعض أعمال أرسطو في قائمة بنسخها أعدها انرونيكوس رودز في النصف الثاني من القرن الأول ق.م. (رغم أنه قد يرجع إلى تصنيف مكتبي أسبق عهدا). إنه يعني ببساطة الأعمال التي ترد عقب أعمال الفيزياء في تلك القائمة. لكن تلك الأعمال، التي عنيت بالكينونة، بوصفها كذلك وفي ضوء *مقولات أخرى، خصوصا *الجوهر، تشتمل على نقاشات تتعلق بمسائل يتضح أنها تتواصل مع نظريات ميتافيزيقية لاحقة. من ثم فإنه لنا أن نعتبر كتاب أرسطو Metaphysics، رغم أنه وصل إلينا في صورة ليست مرتبة، أول بحث منظومي في الميتافيزيقا، فهو لا يشتمل فحسب على نقاشات لفكرة الكينونة بل يضم أيضا انتقادات لرؤى سابقة في الخصوص، خصوصا نظرية أفلاطون في المثل. لقد رفضت هذه المثل كلية. بالتوكيد أن أرسطو اعتقد في الكليات، لكنها أوجه للعالم نفسه، الذي خلق من

أشياء تحتاز على *جواهر، تنتمي إلى نسق تم تنظيمه وفق الأجناس والأنواع. يناظر مفهوم الأنواع مفهوم *الصورة وفق تفسير أرسطو، لكن الأشياء المادية تحتاز فضلا عن الصور على *مادة أيضا. ضمن الكينونات التي اعتقد أرسطو أنها قابلة لأن تصنف عبر نسق من المقولات، الأشياء التي تنتمي إلى مقولة الجوهر هي الأجدر بذلك اللقب، والأقرب لأن تحتاز على صورة محضة. الله، الذي طبيعته صورة محضة عند أرسطو، هو أسمى أنواع الجوهر، ومن ثم أرقى أنواع الكينونات، ولذا فإن أفضل رؤية لما يكونه الشيء إنما تكون في الله، الذي يشتمل على الهدف أو الغاية التي تسعى إليها سائر الأشياء، والذي هو، كونه «المحرك الأول»، *العلة النهائية لحركات الأجسام السماوية.

اعتبرت الفلسفة بعد الأرسطية العالم منظما وفق مبادئ مختلفة، رغم أن تأثير أرسطو كان قويا. لقد ذهب أبيقور إلى أن كل شيء، حتى نحن، مكون من ذرات تتحرك في الفراغ، ويتوجب تفسيره وفق هذا. في المقابل، ارتأى الرواقيون أن المادة تشكل متصلة، لكنها تخضع لمبادئ عقلانية «رشيمية» ترجع إلى pneuma (النفس أو الروح) التي تهب الحياة لكل شيء. لقد شهدت الأفلاطونية عدة تقلبات، وفي نهاية عهد الفلسفة اليونانية اتخذت صبغة روحية بعض الشيء، عبر الأفلاطونية المحدثة تحت قيادة أفلوطين، التي تقر أن المثل منظمة وفق مبدأ توحيدي، «الواحد». في الطرف الآخر من هذا نجد عالم المادة، المسؤول بسبب سلبيته عن الشر. الغاية الروحية هي التوحد «بالواحد»، لكنها غاية يتوجب بلوغها عبر الفلسفة، لا بأية عمليات دينية. غير أن الأفكار الأفلاطونية المحدثة أثرت كثيرا في الفكر الديني، بما فيه فكر أوغسطين. مشايع أفلوطين الأساسي، فورفريوس، كتب، فضلا عن أشياء أخرى، عن مذهب أرسطو في المقولات، قائلا إن الوضع الأنطولوجي الخاص بالأنواع والأجناس ليس بيّنا، وفي تعليق بوثيوس على ذلك، قام بنقل إشكالية وضع الكليات إلى الفكر الوسيط المتأخر، حيث شغلت المفكرين في ذلك العهد.

ثمة جدل لا يستهان به بين المدارس الفكرية في بداية العصور الوسطى حول الكليات، بين الواقعيين (مثال وليام تاشمبو)، الاسميين (مثال روزلين كومبين)، والتصوريين (ربما كان أبيلارد منهم، رغم أن موقفه في الخصوص ليس وضاحا تماما)، الذين ارتأوا على التوالي بأن ما هو عام إنما يوجد في الطبيعة، في الألفاظ فقط، أو الأفكار وحدها. مع إعادة اكتشاف أرسطو في القرن الثالث عشر، بعد فترة من الجهل بفلسفته في الغرب، أصبحت الواقعية فيما يتعلق بالكليات الرؤية السائدة، إلى أن بعثت الاسمية ثانية، خصوصا على يد وليام أوكام، في القرن الرابع عشر. على ذلك، ثمة ارتباط بين مسائل الكليات والمسائل اللاهوتية، سيما مذهب التثليث. مواضع عناية الفلاسفة الوسيطيين الأخرى ذات توجه لاهوتي مماثل - خصوصا وجود الله وطبيعة النفس. في القرن الحادي عشر حظي آنسلم بسمعة حميدة أو سيئة بسبب ما يسمى برهانه *الأنطولوجي على وجود الله، حيث أقر أن وجود الله إنما يلزم عن حقيقة أن الله هو ذلك الذي لا نستطيع تصور من هو أعظم منه. في القرن الرابع عشر اتخذ توما الأكويني العظيم رؤية أرسطية في مسألة براهين وجود الله، حيث عول أساسا على اعتبارات (تدين بالكثير لأرسطو) تتعلق بالطبيعة المفترضة للعالم التي تشير إلى الحاجة إلى افتراض وجود إله. أيضا تبنى الأكويني، مع بعض التعديلات، رؤية أرسطية في طبيعة النفس بوصفها صورة الجسد، مثيرا أسئلة صعبة حول كيفية التوفيق بين هذه الرؤية مع الاعتقاد في خلود النفس.

بعد عصر النهضة، الذي شهد إحياء الأفلاطونية، غالبا في أشكال روحية مغايرة، دشن ديكارت تغييرا في مقاربة الفلسفة، رغم بقاء الانشغال المسبق بمفاهيم مدرسية من قبيل الجوهر. كان توجه ديكارت الفلسفي ابستمولوجي الطابع، بل إنه يمكن القول إن مذهبه الميتافيزيقي كان مؤسسا على اعتبارات ابستمولوجية. ذلك أن المبدأ الذي اشتهر به - الثنائية المتطرفة بين العقل والجسم بوصفهما جوهرين مختلفين - مؤسس على زعم مفاده أن سبلنا في الاتصال بعقولنا أسهل من سبلنا في الاتصال بأجسادنا (ومن ثم فإن لدينا فكرة أكثر وضوحا وتميز عن العقول من فكرتنا عن الأجسام). أيضا كان سلفاه العقليان اسبينوزا وليبنتز معنيين بإشكالية *العقل - الجسم. لقد أقر اسبينوزا وجوب اعتبار العقل والجسم جانبين لجوهر واحد، الله أو الطبيعة، وأن ما نكونه وما يحدث لنا محتم كلية لأننا تعديلات في ذلك الجوهر. على ذلك، ذهب اسبينوزا إلى أنه ثمة معنى للحديث عن الحرية يكمن في قبول الحتمية الذي يستلزمها. في المقابل اعتقد ليبنتز في وجود عدد لامتناه من الجواهر، بسيطة لكنها قادرة على عكس عدد لامتناه من وجهات النظر. لقد أقر أن هذه الجواهر محتم أن تكون *مونادات، بسيطة، مثل الأنا في أنفسنا. اعتبر ليبنتز المونادات خاضعة لموناد مهيمن

هو الله، وأن كل ما يحدث للجوهر ضروري له، لكن الله خلق عالم الجواهر وفق مبدأ *السبب الكافي الذي جعل عالمه أفضل عالم ممكن. رغم الضرورية السبينوزية الذي يبدو أن هذا المذهب يستلزمها فيما يتعلق بالبشر، اعتقد ليبنتز في وجود شكل من الحرية، رغم أنه لم ينجح في إقناع الآخرين به.

قد نعتقد أن الامبيريقيين البريطانيين، لوك وبركلي وهيوم، ذوو اتجاهات ابستمولوجية بسبب امبيريقيتهم. هذا يصدق سطحيا على لوك، الذي حاول في Essay تحديد حدود الفهم البشري وبنيته، لكنه معني بالجوهر، رغم أنه عني به بطريقة تدين بالكثير لبويل وعلماء الفيزياء المجايلين له. أيضا طرح نظرية في *الأشخاص والهوية الشخصية، أثارت في الآونة المتأخرة اهتماما لا يستهان به، وفي نظريته في الأفكار المجردة، يطرح ثانية نظرية تصورية في الكليات. كان بركلي أكثر نزوعا شطر الاسمية، وقد هاجم تلك النظرية لأنه اعتقد أنها تسمح بمذهب في الجوهر المادي كان يعارضه أيضا. بدلا عن هذا المذهب، يطرح بركلي رؤية مفادها «أن تكون هو أن تكون موضوعا للإدراك»، بحيث أن الأشياء الوحيدة التي توجد حقيقة هي الأفكار (التي تشتمل علينا وعلى الله على وجه الخصوص). هكذا تعد نظرية بركلي أول حالة *للمثالية بالمعنى الكامل. من بين الامبيريقيين البريطانيين، كان هيوم الأقل ميتافيزيقية، لكن مذهبه في الانطباعات والافكار يشكل بطريقة ما استمرارا لفكر بركلي، وهو يسلم في موضع ما بأن انطباعاته هي التي تستحق لقب الجواهر. لذا، فإن هيوم، أنطولوجيا، يعتبر الواقع مكونا أساسا من انطباعات وأفكار تناظرها، وقد أفصح عن نوع الارتيابية بخصوص الأجسام المادية والنفس. في الحالين، لدينا حزم من الانطباعات والأفكار تختص بثبات وترابط بعينهما، وهذه الخصائص هي التي تجعلنا نعتقد، دون أن تبرر اعتقادنا، في الأجسام والنفس. غير أنه يتوجب علينا القول إن هيوم قد اعتبر موقفه من النفس، وفق أسباب وجيهة إلى حد ما، مقلقا على نحو خاص.

كانت هو الذي يشكل تتويجا لكل هذا، كونه يعارض ما يسميه بالميتافيزيقا التأملية التي أورثها لنا العقلانيون، غير أنه عني شأن الامبيريقيين بحدود الفهم البشري ولكن بطريقة سوف تسمح بأكثر مما سمحوا به. يقبل كانت نوعا من *المثالية، يسميها المثالية «الترانسندنتالية»، حيث يقر أن الزمان والمكان مجرد شكول للخبرة ولا تسري على ما يسميه *«الأشياء ـ في ـ ذاتها»، الواقع غير القابل لأن يعرف الذي اعتقد في وجوب افتراض أنه مؤسس وبطريقة ما المسؤول عن الخبرة. لكن مثاليته لم تكن مجرد مثالية ذاتية، كما كانت مثالية بركلي، فهو يرى أن *الفهم يقوم بتوظيف بعض المبادئ في الحكم مشتقة من *المقولات أو المفاهيم الصورية التي يوفرها، بحيث يتأتى تمييز أشكال الحكم الموضوعي عن أشكال الحكم الذاتية. وعلى وجه الخصوص، ارتأى كانت أنه يمكن اعتبار الخبرة الموضوعية متضمنة للسببية ومبادئ الارتباط الضروري رغم ريبة هيوم فيها. يمكن اعتبار كل هذا الضرب من ميتافيزيقا الخبرة بديلا للميتافيزيقا التقليدية، التي عدّها كانت متعلقة بالله، الحرية، الخلود، بحيث تعتبر محاولة لاستخدام العقل خلف نطاق التخوم التي تحده بطريقة مناسبة. إن جزءا من *Critique of Pure Reason* يشتمل على محاولة لتبيان أن هذه الاستخدامات السيئة للعقل إنما تفضي إلى تناقضات وما شابهها.

مذهب كانت فيما هو ضروري في الفهم البشري وحدود العقل، بالمقارنة، يمثل خطا فاصلا نسبة إلى الميتافيزيقا، غير أن الفلاسفة ما لبثوا أن حاولوا تجنب نتيجته بمختلف الطرق. لقد اعترض فيخته على فكرة الأشياء ـ في ـ ذاتها بأسرها، بأن جادل بأن نشاط الأنا أو النفس يطرح لاأنا معارضة لها، بحيث إن اللاأنا لا يوجد إلا نسبة إلى النفس، في حين أنها تشكل شيئا ضروريا، مطلقا ما. مثاليته إذن أول حالة لما يسمى *المثالية المطلقة. من جهة أخرى، ذهب شوبنهور إلى أنه يستطيع طرح أسباب وجيهة للاعتقاد في وجود شي ـ في ـ ذاته واحد لا شريك له وأن هذا الشيء هو الإرادة. كلاهما قبل شكلا من المثالية. التطور الأكثر تطرفا في هذا الخصوص هو فلسفة هيجل، الذي رأى أن العقل يستطيع بالتوكيد القيام بما اعتقد كانت أنه مستحيل، الإفضاء إلى التوحيد بين النفس والموضوع. لقد طور هذا النوع من المثالية عبر نسق من المقولات المطورة، تتوج فيما أسماه هيجل بالمفهوم المطلق «الذي تعرف فيه الروح المطلق نفسها بوصفها كذلك». إن نسق هيجل الميتافيزيقي يعد سامقا وموسوعيا من حيث طبيعته، إذ إنه يزعم إدراج كل الظواهر تحت نطاقه. لقد اعتبر إما رائعا أو منفرا من قبل مختلف الشراح.

وبالطبع كانت لهذا النسق ردود أفعال. اعترضت *الوجودية، التي بدأها كيركجورد، بأن الوجود يسبق الماهية، وأن فكر هيجل أغفل الفردانية كلية. لقد كان هذا اعتراضا على فكرة أنه لا سبيل لاعتبار الواقع بوصفه كذلك إلا عبر نسق شامل. باستخدام مفاهيم

هيجلية، في البداية على أقل تقدير، حاول ماركس قلب النسق رأسا على عقب بالإصرار على الأساس المادي والاجتماعي لكل الفكر ومن ثم للواقع. في نهاية القرن التاسع عشر، لم يكن للفكر الهيجلي أثر كبير في إنجلترا، خصوصا عند ف.ه. برادلي، رغم أنه اعترض على الجوانب الأكثر منظومية في فكر هيجل. لقد كان لهذه النزعة *الأحدية (الاعتقاد بأن الواقع واحد) رد فعل تعين في *الذرية المنطقية التي قال بها رسل وربما فتجنشتين المبكر، التي تقر أن الواقع يتضمن تعددية *المعطيات الحسية، التي تكون، مثل مونادات ليبنتز، بسائط مطلقة. في وقت لاحق، عملت النظرية ضد الميتافيزيقية التي قال بها أشياع الوضعية المنطقية، من قبيل أير الذي جادل وفق مبدأ مفاده أن معنى الإقرار إنما يوجد في نهج التحقق منها، بأن الإقرارات الميتافيزيقية هراء، على جعل الميتافيزيقا نشاطا عفا عليه الزمن، في حين ارتأت الكثير من الرؤى السائدة أنها تظل باقية.

غير أنها استمرت، كما أن ما يسمى «بالميتافيزيقا الوصفية» التي قال بها ستراوسن، والتي تعقد التمييزات الأنطولوجية بين الأفراد أو مواضيع التحديد نسبة إلى سياق المتكلم ـ المستمع، تشكل عودة إلى كانت بطريقة ما، ولكن دون مثالية. في أماكن أخرى من أوربا كان هناك مثلا اهتمام هيدجر ضد العلمي بطبيعة الوجود وبـ *Dasen* أو الحضور في العالم. إن هذا الحضور من النوع الذي لا يشغل سوى الأفراد البشر، وقد وجد فيه هيدجر علاقة حميمة بالزمان، وفق رؤية في الزمان ترى أنه يتعلق أساسا بأفكار الماضي والحاضر والمستقبل وليس فقط العلاقات الزمنية بين الحوادث. شكلت هذه المفاهيم البديلة في الزمان مسألة مركزية في الميتافيزيقا الأنجلوسكسونية منذ أن جادل مكتاجرت، الفيلسوف الهيجلي الذي كان يدرّس في كيمبردج، في بداية القرن بأنه محتم على الزمان أن يتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل (أو «بالتزمن» على حد تعبيره أحيانا)، وأنه بسبب كون كل حدث هو كل هذه الثلاثة بحيث يحتاز على صفات غير متسقة، فإن الزمان ليس حقيقيا. في رده على الاعتراض بأن الحوادث تختص بتلك الصفات في أزمنة مختلفة، يقر ماكتاجرت بأن هذا لا ينجح إلا في إنتاج متراجعة لامتناهية. اختلفت النتائج التي اشتقت من هذه المزاعم باختلاف الفلاسفة، بما فيها فرض أنه محتم على الزمان ألا يتعلق إطلاقا «بالتزمن». يمكن بالقدر نفسه أن نجادل بأن النتيجة الصحيحة أن الرؤية «التزمنية» لازبة نسبة إلى تصور في الواقع وأن محاولة الاستغناء عنها في تحديد الواقع هو مكمن الإشكال. لدى هيدجر أسبابه الخاصة في توكيد مفهوم «تزمني» للزمان، كونه معنيا بإيضاح ما يستلزمه الحضور في العالم، بالمعنى الذي يريد ـ خصوصا كونه محتما عليه أن ينتهي بالموت، حين ينتهي الزمان نسبة إلينا.

في مناطق أخرى، خصوصا الولايات المتحدة وأستراليا، نجم عن التوكيد على العلم ميتافيزيقا علمية خاصة، لا تعترف إلا بالتحديدات العلمية للواقع. لا تقتصر مثل هذه الرؤى على إنكار نوع المفاهيم «التزمنية» سالفة الذكر، بل تقلل من شأن الرؤى التي قد تكون متضمنة في الفردية ومن ثم في أي واقع يشتمل على أنفس. لامناص من أن تكون مثل هذه الميتافيزيقا مادية، ولكن ليس بالضرورة على الطريقة الماركسية. إنها تفترض ببساطة أن كل ما يوجد في النهاية مجرد حوادث مادة في حركة وما يبدو لأول وهلة خلاف ذلك متماه مع شكل منه. على ذلك، رغم أن هناك نزوعا عاما شطر رفض *الثانية الديكارتية بوصفها عائقا كبيرا في طريق تطوير الفلسفة بطريقة ناجحة، فإن الضغط المستمد من قبل ما أفضى إلى الثنائية أصلا ـ منظور المتكلم ـ يبقى وثمة فلاسفة يؤكدونه، مثال توماس نيجل. وهكذا فإنها تظل مستمرة.

د.و.هـ

*الوصفية، الميتافيزيقا؛ المادية؛ معارضة الميتافيزيقا؛ الميتافيزيقا التنقيحية.


D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).

———, *The Penguin History of Ewstern Philosophy* (London, 1987).

Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988).

T.L.S. Sprigge, *Theories of Existence* (Harmondsworth, 1984).

Ralph C.S. Walker, *Kant* (London, 1978).

Margart D. Wilson, *Descartes* (London, 1978).


*** الميتافيزيقا، معارضة.** جاءت معارضة الميتافيزيقا من داخل الفلسفة وخارجها. لقد كانت *الوضعية المنطقية، رغم أن زمانها قد ولّى، معادية على وجه الخصوص لما اعتبره أشياعها مزاعم ميتافيزيقية خلوا من المعنى، كونها غير قابلة لأن يتحقق منها. تأسست الاعتراضات على استحالة توفير معايير مقبولة *للتحققية. غير أن تبجيل أولئك الأشياع العلم الامبيريقي ظل ملمحا لكثير من الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، بحيث خلقت مناخا فكريا معاديا للميتافيزيقا التأملية. ثمة ما يناظر هذه الروح العدائية في أعمال الكثير من العلماء، الذين بدا أنهم يعتقدون أن

أية مسائل مشروعة تبنيت الميتافيزيقا في الماضي أصبحت تنتمي حصريا إلى منطقة العلم الطبيعي - مسائل من قبيل طبيعة *المكان و*الزمان، وإشكالية العقل - الجسم. غالبا ما يغفل مثل هؤلاء الكتاب مبتهجين الافتراضات الميتافيزيقية غير النقدية السائدة في أعمالهم والسذاجة الفلسفية التي تتسم بها كثير من براهينهم. المفارق أن تبجيل كثير من الفلاسفة أحدث النظريات العلمية لا يجد ما يناظره في أوساط العلماء المروجين، الذين لا يخفون ازدراءهم للفلسفة بوجه عام والميتافيزيقا على وجه الخصوص.

ثمة عدائية أحدث للميتافيزيقا نجدها عند ما بعد الحداثيين والتفكيكيين، الذين يرغبون في إعلان وفاة الفلسفة - الميتافيزيقا خصوصا. الميتافيزيقا عنهم زيغ مؤقت في العقل الغربي، وليست سعيا وراء مسائل مستديمة يمكن نشدان أجوبة خالدة عنها بطريقة مشروعة. وبالطبع فإن نقاد الميتافيزيقا هؤلاء، في تقويضهم لأي مفهوم موضوعي للحقيقة في صالح نسبية ثقافية رائجة في الوقت الراهن، لا يتفقون على قضايا مشتركة مع النقاد العلميين، الذين يقر افتراضهم المخالف أن العلم يوفر الطريق الملكي صوب الحقيقة الموضوعية وفي نهاية المطاف إلى «نظرية كل شيء». بأعداء ينقسمون على هذا النحو على أنفسهم، قد تطمئن الميتافيزقا نفسها بفكرة أنه يستحيل على هذا العدد الكبير من الناس أن يكونوا مخطئين. إن ذات حقيقة هذا الاختلاف السائد حول الأساسيات إنما تكرس الحاجة إلى بحث ميتافيزيقي نقدي وتأملي، لا يتم بطريقة دوجماطيقية بل وفق روح كانتية.

رغم كل ذلك العداء، فإن الميتافيزيقا و*الانطولوجيا يحظيان الآن بعلمية إحياء متواضعة في أوساط الفلاسفة المحترفين، الذين لم يعودوا يجدون غضاضة في نقاش قضايا من قبيل طبيعة الجوهر وفي طرح نظريات واقعية في *الكليات. غير أن كثيرا من هذه الأعمال تتسم بطابع تقني عال، يشتمل على تطبيقات معقدة *لمنطق المقاميات، ومن ثم فإنه يصعب عليها تبليغ نتائجها إلى العامة. هناك إذن خطر رفضها بوصفها إحياء للمدرسية لا يتعلق بمشاغل جارية. سوف يكون هذا أمرا مؤسفا، ولذا فإنه ليس من واجب الميتافيزيقايين بل من صالحهم أن يجعلوا أعمالهم أسهل على التناول، وفق منظور يستهدف مجابهة العقائد النسبانية والعلماوية في زماننا.

ربما يكمن أخطر تهديد فكري للميتافيزيقا وفق مفهومها التقليدي في الحركة شطر *الطبائعية في الفلسفة المعاصرة، التي تركن إلى دفاع و.ف. كواين عن «الابستمولوجيا الطبائعية». وفق اعتبار نظرية المعرفة فرعا من علم النفس الامبيريقي والالتزام برفض التمييز التقليدي بين الحقيقة *القبلية والبعدية، يتعرض الزعم باحتياز الميتافيزيقا لموضوع ونهج خاصين لبعض الضغط. ولكن، تماما كما أنه يتأتى اتهام أعداء الميتافيزيقا العلماويين والنسبانيين الفجين بتمرير عقيدة ميتافيزيقية بعينها تحت إزار هجوم شامل على المتيافيزيقا، يمكن توجيه هذه التهمة لنقادها الطبائعيين. إن المقولات المعيارية الخاصة بالعقل والحقيقة تتجاوز الرد الطبائعي ويستحيل إثبات عدم وجودها دون الوقوع في تناقض براجماتي.

**إي.جي.ل.**

H. Kornblith (ed.), *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, Mass., 1985).
R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, 1980).
S. Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, Mass., 1990).

*** ميد، جورج هربرت (1863–1931).** فيلسوف أمريكي من فلاسفة *البراجماتية الاجتماعية ورائد في علم الاجتماع درّس في جامعة شيكاغو بوصفه عضوا بارزا في مدرسة شيكاغو. تنشأ «النفس» عنده «عبر عملية الخبرة والنشاط الاجتماعيتين». من الأشياء المهمة لهذه العملية دور اللغة بوصفها شكل التخاطب الانعكاسي. «إن نفس المرء إنما تنشأ في الخبرة عبر مخطابته نفسه في دور شخص آخر». الاجتماعي في البشر المعمم بوصفه أساسيا لكل الطبيعة هو «الجماعية»، «القدرة على أن تكون عدة أشياء في وقت واحد». ينتمي «الشيء المنبثق إلى منظومات مختلفة عبر مروره من القديم إلى الجديد بسبب علاقته المنظومية ببنى أخرى، وهو يختص بالخصائص الذي يختص بها بسبب عضويته في تلك المنظومات المختلفة». العقول البشرية القادرة على تشغل منظومات أخرى فضلا عن منظومتها، فيما يقول ميد، «إنما تتوج تلك الجماعية التي نجدها في أرجاء الكون».

**ب.هـ.هـ.**

David L. Miller, *George Herbert Mead: Self, Language and the World* (Austin, Tex., 1973).

*** مير (او ميجور)، جون (1467–1550).** قائد فرقة من المناطقة الفلاسفة كثير منهم اسكتلنديون، نشطوا في باريس واستكتلندا في العقود التي سبقت عهد الإصلاح. تعلم في باريس، حيث أصبح أستاذا في اللاهوت، ثم رأس جامعة جلاسكو. في سنوات عمره الأخيرة، حين

كان يترأس كلية سينت سالفاتور، سينت آندروز، قام بتدريس اللاهوت لجون نوكس. كتب العديد من الرسائل في المنطق الصوري، حيث عرض نسقا مفصلا ينتسب مباشرة إلى وليام أوكام. الكثير مما قاله عن *الافتراض و*التكميم، خصوصا عن الجمل التي تشتمل على عدة مكممات، يستحق الدراسة.

أي.برو.

A. Broadie, *The Circle of John Mair: Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland* (Oxford, 1985).

*** ميرسون، اميل (1859–1933).** ولد في لوبلن، وحصل على الجنسية الفرنسية، وعمل في وكالات يهودية بعد أن اشتغل لفترة كيميائيا صناعيا. كتب في فلسفة العلم والابستمولوجيا العامة، وعني خصوصا بطبيعة الفكر كما يتمثل في نتاجاته الفعالة.

كان مناوئا للوضعية، حيث جادل مثلا في *Identity and Reality* (1908) بأن المعرفة العلمية تحاول ألا تقتصر على القوانين الوصفية والتنبئية بحيث تحاول فهم طبيعة الواقع الكامن خلف الظاهر. إن العقل البشري إنما ينشد الدائم خلف التغير الظاهري، الهوية ضمن التنوع كما يتضح في قوانين البقاء، من قبيل قانون العطالة وقانون حفظ الطاقة. غير أن هذه الهوية التي فهمها العقل البشري (أو لعله يقوم بتشكيلها) عاجزة عن أن تشتمل مجموع الواقع، إذ إن ثمة تغيرا أيضا.

أي.جي.ل.

*الوضعية؛ التفكير.

Emile Meyrson, *Identity and Reality*, tr. Kate Loewenberg (London, 1930).

*** الميغاريون (القرن الرابع ق.م.).** سخر الميغاريون من استدلال قياس المماثلة («إذا كان يستدل من الشبيه على الشبيه، يتوجب على المرء أن يعتبر الأشياء نفسها، عوضا عن أشباهها؛ إذا كان يستدل من غير الشبيه على غير الشبيه، فلا جدوى من المقارنة بينهما»)، كما سخروا من المقاميات («الواقعي وحده هو الممكن؛ مثال ذلك أن الذي لا يبني لا يستطيع أن يبني»)، والإسناد («إذا حملنا الجري على الحصان، سوف يختلف الموضوع عن المحمول. ولأنهما يختلفان، لا يصح القول بأن الحصان يجري»)؛ «ما أشير إليه ليس قرنبيطا؛ لأن القرنبيط موجود منذ عصور طويلة، ولذا فإنه ليس قرنبيطا»). كيف يتسنى إذن للحكمة، الله، والعقل، فيما يتساءل الميغاريون، أن يكونوا خيّرا؟ ببساطة: إنهم شيء واحد تعددت أسماؤه».

في العهود القديمة، كان لقب «الميغارية» يطلق على مدرسة واحدة أسسها إقليدس ميغارا في اليونان. كثير من المحدثين يطلقون هذا الاسم خطأ على آخرين أيضا.

ن.سي.د.

Gabriele Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Naples, 1990), i, 357-483 (Elenchos, vol. XVIII*)

*** ميكيافيللي، نيكولي (1469–1525).** رجل دولة ومنظّر سياسي إيطالي غيّر مسار الفكر السياسي. في حين عني المنظرون السياسيون التقليديون بتقويم الدولة أخلاقيا وفق تحقيقها وظيفة تكريس الخير العام والحفاظ على العدل، كان ميكيافيللي أكثر اهتماما بإجراء بحث امبيريقي في أنجع سبل قيام الدولة في توظيف *قوتها في الحفاظ على القانون والنظام (علم السياسة). أيضا يبدو أن زعمه الشهير بأن الغاية تبرر الوسيلة يدافع عن استخدام وسائل لا أخلاقية لاكتساب القوة السياسية والحفاظ عليها. غير أن ما يعينه فيما يبدو من هذا هو أنه محتم على الحاكم القيام بأشياء تعد بذاتها أفعال مشينة، لكنها تعد في سياقها صائبة كونها ضرورية لتنكب أضرار جسيمة.

ر.د.م.

*الغايات والوسائل؛ القذرة، الأيادي.

N. Machiavelli, *The Discourses* (1513).

———, *The Prince* (1513).

*** الميل.** نزوع احتمالي لشيء أو لشخص للسلوك بطريقة ما ـ مثلا ميل ذرة الراديوم شطر تناقص عدد الذارت المشعة في فترة محددة وفق درجة احتمالية بعينها. يرتبط الميل بالسلوك أكثر من ارتباطه بالنزوع، لأن ميل الشيء قد يعارض بميل أشياء أخرى.

إي.جي.ل.

*القدرة؛ القوة؛ الكمونية.

R. Tuomela (ed.), *Dispositions* (Dordrecht, 1978).

*** ميلور، د.هـ (1938– ).** ميتافيزيقي وفيلسوف علم بريطاني عرف بأعماله في المصادفة والاحتمال، الخواص النوعية وقوانين الطبيعة، إشكالية الاستقراء، وفلسفة *الزمان.

ينكر ميلور المذهب الديناميكي في الزمان الذي يعتبر الصيرورة الزمنية ظاهرة حقيقية موضوعيا. إنه ينكر وجود حقائق متزمنة (أي حقائق تتضمن الماضوية أو المستقبلية)، لكنه يسلم بأن المعتقدات المتزمنة غير قابلة لأن تتحول إلى معتقدات لازمنية وبأنها لازبة للعقل العملي والفعل. عنده، الحقائق غير المتزمنة هي

التي تجعل المعتقدات التمتزمنة صادقة، وما يمكّن من هذا الإمكان إنما يتعين أساسا في الخاصية الإشارية التي تختص بها بعض التعابير من قبيل «الآن» و«أمس». يصدّق ميلور على برهان ماكتاجارت أن اللغة المتزمنة، حين تفسر بطريقة واقعية صرفة، تفضي إلى تناقض. خلافا لعادة أشياع الرؤية غير المتزمنة في الزمان، يرفض ميلور مذهب الأجزاء الزمنية، الذي يقر أن الأشياء المستمرة تتكون من أطوار أو شرائح زمنية متصلة زمكانيا ومرتبطة سببيا. يقوم ميلور ببسط نهجه في اللغة الإشارية على تعابير ضمير المتكلم الأول، مثل «أنا»، وذلك في إطار تشكيله نظرية ميتافيزيقية شاملة طبائعية ومرشدة علميا لكنها مرتابة من العقائد الفيزيقانية والردية.

نهج ميلور في تناول مسائل الاعتقاد والفعل، الاحتمال والاستقراء، السببية والقانون الطبيعي، يطرح بشكل ملحوظ في إطار موروث كيمبردج الخاص بـ ف.ب. رامزي ورتشارد بريث ويت، الذي عمل على تكريسه. في محاضرته الاستهلالية التي ألقاها في كيمبردج، «The Warrant of Induction' (1988)، يطرح رؤية جديدة لحل مشكلة قديمة عبر وضعها في سياق نهج خارجاني في المعرفة والاعتقاد المسوغ. إن هذا، فضلا عن دفاعه عن النزوعات والمصادفة الموضوعية عبر *الجنوح، يميزه بوصفه واقعيا فيزيقيا قادرا تماما على مواجهة التيارات الذاتانية والنسبانية التي تبناها فلاسفة علم مبرزون.

**إي.جي.ل.**

D.H. Mellor, *Real Time* (Cambridge, 1981).
———, *Matters of Metaphysics* (Cambridge, 1991).

*** ميليسيوس (ازدهر حوالى 440 ق.م).** ميتافيزيقي الجماعة الإيلية (نجح أيضا بوصفه آمرا بحريا). في حين يبدو أن خطة بحثه الفلسفي الأساسية تركن إلى فلسفة برمنيدس، فإنه يختلف معه بطرق مهمة. إنه يقوم بحرية بتطبيق محاميل مكانية وزمانية على واقعه، مقترحا أنه أقرب إلى عالم الخبرة العادية. غير أن نقده للإدراك الحسي كان أكثر تطرفا من نقد بارمنيدس: إنه يجادل ليس فقط بأنه لا يشكل وسيلة للمعرفة، بل بأنه وهم ضرورة.

**إي.ل.هـ.**

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. (Cambridge, 1983). 390-401.

*** ميليكان، روث (1933– ).** في كتابها *Language, Thought and Other Biological Categories* (Cambridge, Mass., 1984)، وفي أ بحاث لاحقة، عرضت لما يمكن أن يعد أكثر تطبيقات نظرية التطور تفصيلا على إشكاليات فلسفية بعينها. إنها تطور مفهوم وظيفة الشيء عبر أشياء تنتمي إلى نمطه، في الماضي، بعد أن اختير للقيام بدور سببي محدد، بحيث تأسر حدس مفاده قدرة الشيء على الاحتياز على وظيفة يستطيع حقيقة، وخلافا لما يحدث الآن، القيام بها. إنها تطبق هذا المفهوم على الفكر واللغة، زاعمة في كل مرة أن التمثيل هو الوظيفة البيولوجية التي يقوم بها وسط الفكر واللغة. دفعها هذا إلى تبني نوع من الواقعية، وإنكار ما تسميه «رواقية الدلالة»، المذهب الذي يقر أن مستخدمي اللغة والمفكرين يحظون بقدرة خاصة على الوصول إلى الدلالات التي قاموا بتبليغها باستخدامهم للغة، أو تلك التي تشكل فكرهم.

**ب.جي.ب.ن.**

*التطور.

*** ميمون، موسى ابن (1135–1204).** (يدعى أيضا رابمام) فيلسوف، قاض، وعالم فيزيائي يهودي. نفي من مدينته قرطبة على يد الفتح المهدي عام 1148، فاستقر في نهاية المطاف في مصر، حيث أصبح طبيب وزير صلاح الدين. كتابه العربي *Commentary on the Mishanah*، كتابه *Commandments*، وعمله المكون من أربعة عشر مجلدا في القانون الذي جمع فيه القانون اليهودي، *Mishneh Torah*، والذي كتب بالعبرية المشنية، كرست سلطته في القانون اليهودي التي لا تضاهيها سلطة أحد في الخصوص *Guide to the*. *Preplexed* ("دليل الحيران»)، الذي كتب بالعربية، موجه إلى تلميذ ذي عقلية فلسفية، وهو يفكك ما يبدو تجسيمات لغة نبوئية كي يكشف النقاب عن منطق كما الله المطلق. لا سبيل للبرهنة على قصة الخلق الإنجيلية ولا على الدهرية الأرسطية، فيما يجادل ابن ميمون. غير أن قصة الخلق أكثر ترجيحا، كونها تفسر الفرق الذي يحدثه فعل الله في العالم وتستطيع أن تركن إلى حرية الله في تفسير كيف تنبثق التعددية من مجرد بساطة إلهية. الوحي يسعد مستقبليه فكريا وثقافيا. مطلب الوحي الأساسي أن نواصل التشبه بالله عبر إكمال الإنسانية فينا - بأن نعيش في سلام متبادل، كما كان يتسنى لنا أن نعرف دون وحي. ما يميز قانون الله أنه يتوقع أيضا أن نجعل أنفسنا أكثر كمالا أخلاقيا وفكريا، بحيث نحسن شخصياتنا عبر قيامنا مثلا بإعادة تحميل ما سقط من فوق حمار عدونا (Exodus 23:5)، ونحسن عقولنا بأن

ننشد الاتصال بالله بدراسة الطبيعة، الرياضيات، والمؤسسات البشرية والإلهية، والتأمل في كمال الله. إن الأنبياء (كما يقول الفارابي) فلاسفة مكنتهم مواهبهم الخيالية الطبيعية من البيان والرمز والقصة التي تحيل الأفكار المجردة والقيم إلى قوانين وطقوس ومعتقدات، بحيث يمكنوا من هم ليسوا بفلاسفة من جني ثمار الأخلاق والفكر التي تنتجها الرؤى الفلسفية. الفلسفة كلية؛ لكن المتطلبات الأخلاقية الخاصة بالتفتح الفكري والمطالب المادية الخاصة بالإبداع النبوي (الثقة، الرضا، الخيال الحكيم والخصب، التي تغذي مواريث لغوية وثقافية مناسبة) تجعل النبوة الحقة نادرة. الأديان الوثنية بدائية، خرافية، أو منحرفة؛ لكن الإسلام والمسيحية، اللذين نشرا التوحيد في العالم أجمع، تهيئ لعصر الخلاص، مشتقان من النبوءة الإسرائيلية..

ل.إي.ج.

L.E. Goodman (ed.), *Rambam* (New York, 1976).

*** مين دي بيران، فرانسوا - بيير (1766-1824).** فيلسوف وسياسي فرنسي.هو فيلسوف امبيريقي لأنه يرى أن كل المعارف تكتسب عبر الخبرة. ولكن، في حين ينزع الامبيريقيون البريطانيون الكلاسيكيون إلى إقرار أن الخبرة الباطنة إنما هي ممكنة بسبب الخبرة الخارجية، يرى مين دي بيران العكس. فمثلا، بينما يرى لوك أن الألفة مع الإحساسات شرط ضروري لعلميات التأمل، يرى مين دي بيران أننا لو لم نكن على ألفة مع محتويات عقولنا ما تمكنا من معرفة العالم الخارجي. إنه يزعم أن ثمة *sens intime* (حس باطن) أو *lumiere interieure* (نور داخلي) يستطيع كل واحد منا أن يدرك عبره أوضاعه الذهنية الخاصة، خصوصا أوضاع croyance (الاعتقاد)، وأن يعي effort voulu (أفعاله المادية الإرادية).

لا يتضح أن ألفة المرء مع أوضاعه الذهنية شرط كاف للدراية بأي شيء، غير أنه يمكن أن يجادل بأن مين دي بيران قد عزل شرطا ضروريا للمعرفة إذا كانت معرفة المرء مثلا بأنه يعرف أن س شرطا لمعرفته أن س. غير أن هذا الزعم مثير للنزاع.

س.ب.

*الامبيريقية.

CEuvres, *philosophiques de Maine de Biran*, 4 vols. (Paris, 1841).

# ن

* **ناتيورفيلوسوفي** (Naturphilosophhie). ترتبط عامة بالفيلسوف شلنج، وهي رؤية عامة في *الطبيعة ناصرها الكثيرون كما سخر منها الكثيرون، وقد راجت خصوصا في الأوساط الرومانسية الألمانية في بداية القرن الفائت. تدين بالكثير *للمثالية الكانتية، تشوبها *أفلاطونية بيّنة، وقد ارتأت أن الواقع بأسره مؤسس بنماذج أساسية بعينها، تتفاضل تمثلاتها بصعود المرء في مراتب الوجود. كانت هذه الرؤية مهمة نسبة إلى نظرية في الضوء كانت آنذاك في مرحلة تطورها الأولى، وقد أثرت تأثيرها الأعظم في العلوم البيولوجية، خصوصا عبر مفاهيم من قبيل النظرية الفقارية في الجمجمة، حيث تعتبر كل عظام الجسم الثديي تنويعات في النغمة نفسها، أي تنويعات في قطعة نمطية من العمود الفقري. حتى في علم البيولوجيا الراهن، ثمة آثار لهذه الرؤية، خصوصا عبر مزاعم من قبيل نظرية عالم التطور الأمريكي ستيفن جي جاولد القائلة إن مفتاح فهم الشكل الحيواني هو تكرار وتعديل مخططات عمل مشتركة أو *Bauplane*.

م.ر.

*التطور؛ الطبائعية.

A. Cunningham and N. Jardian (eds.), *Romanticism and the Sciences* (Cambridge, 1990).

* **ناجارجونا (ازدهر في 150 أي.د.)**.لكتيكي متصوف (مرتاب عظيم ينتمي إلى المدرسة الخوائية في المذهب البوذي الماهياني. أوّل «درب بوذا الأوسط» بوصفه فراغا في كل شيء. إن هذه الفراغية، التي يبينها أفضل ما يبينها الصمت، تتحقق حين يسحب القبول من كل الأجوبة الأربعة الممكنة منطقيا للسؤال الميتافيزيقي (نعم، كلا، كلاهما، لا واحد منهما). مثال ذلك: «الكينونات لا تنشأ عن نفسها، ولا عن كينونة مختلفة تماما، ولا من الاثنين، كما أنها لا تنشا دون سبب». من شأن هذا أن يحيل تعالم بوذا حول الإنشاء غير المستقل، المعاناة، الأنانية، و*النرفانا إلى مستوى الحقيقة النسبية لا المطلقة. يتم التمييز بين هذين المستويين لتنكب تهمة الدحض الذاتي الذي توقعه ناجارجونا: «ألا يصرخ نصير الفراغية «لا تصرخوا» ؟» على نحو مشابه لجمل فتجنشتين في *Tractatus*، تعد منطوقات نصير الفراغية هراء علاجيا مفيدا.

أي.سي.

*البوذية، الفلسفة.

M. Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way* (London, 1979).

* **ناموسي**. حد يعني شبه قانوني علميا، بحيث يميز الزعم عن مجرد العارض (مثال «جون سعيد جدا») والأخلاقي أو القانوني (مثال «يجب عليك البرّ بوعودك»). الإقرارات الناموسية، من قبيل «كل الأجسام يجذب بعضها بعضا بقوة تتناسب عكسيا مع مربع المسافة الفاصلة بينها»، يعد بوجه عام إقرارا كليا وضروريا. تحليل طبيعة الأخيرة على وجه الضبط، خصوصا حين تعد سببية، تكفل عيشا مريحا لكثير من الفلاسفة المقتدرين لعدد لا يستهان به من السنين.

م.ر.

*السببية؛ الضرورية الناموسية.

E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).

* **نايس، آرن (1912– )**.فيلسوف نورويجي، متسلق جبال شهير، وأحد مؤسسي ما يسمى حركة البيئة العميقة في السبعينيات. حضر حلقات النقاش التي كان يشرف عليها شلك في بداية الثلاثينيات، وتحت تأثير *حلقة فينا طور شكلا أصيلا من السيمانتكس

(«السيمانتكس الامبيريقي») تكون فيه الدلالة أساسا مسألة استخدام في مواقف مفردة، بحيث جعل بالإمكان إجراء اختبارات امبيريقية للترادف والدقة، أو عمق القصد. أيضا طور مفهوما واسعا ومحررا للفلسفة يتسنى وفقه لكل من الميتافيزيقا والعلم الإسهام في أنساق فكرية شاملة. من ضمن المجالات والمواضيع التي شغلته نذكر الأخلاق الغاندية، *الأحدية الاسبينوزية، *الارتيابية، ذات فكرة الأنساق الشاملة، التعددية العلمية، ومنذ السبعينات، علم البيئة الفلسفي.

**أي.هـ.**

*النرويجية، الفلسفة.


Arne Naess, ' "Truth" as Conceived by those who are not Professional Philosophers', in *Skrifter utgitt av Det Norse Videnskaps-Akademi*, vi (Oslo, 1958).

———, *Scepticism* (London, 1968).

———, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge, 1989).


*** التنبؤ**. الدور الأساسي الذي يقوم به التنبؤ في الشؤون البشرية إنما يكون في حظوظنا المستقبلية. ففي النهاية، سوف نمضي بقية حيواتنا هناك. بوجه عام، ارتهن وجود الجنس البشري بالمعرفة التنبوئية: «ما الذي سوف يحدث حين أدخل الكهف؟ هل سوف أجد مأوى أو حيوانات مفترسة؟ما الذي يحدث حين أتناول هذا الفطر؟ هل سوف يغذيني أم يسممني؟» في غياب درجة من التحكم المعرفي بالمستقبل، ما كان لنا أن نوجد بوصفنا كائنات عاقلة.

حرفيا التنبؤ هو التكهن، تحديد وقائع قبل وقوعها. وبالطبع يمكن للتكهن الصحيح أن يكون نتيجة حدث عارض، تخمين محظوط أو محض مصادفة، ولكن التنبؤات العقلانية القائمة على أسس يمكن تحديد مناقبها وحدها التي تحتاز على أهمية ابستمولوجية: التنبؤات التي لا يمكن الكشف عن مناقبها إلا بعد وقوع الحدث لا جدوى منها. كل تنبؤ عقلاني *استقراء ـ تقدير احتمالي من نوع ما يستند على الماضي، رغم أنه لا ضرورة في أن يكون تقديرا خطيا بسيطا. لذا فإن التنبؤ العقلاني لا يكون ممكنا إلا حال وضع تواتر قانوني. مدى انتظام العالم مسألة مثار جدل. ولكن من الحكمة أن نأمل الأفضل. يمكننا التأمل في بديلين: (1) بديل *الحتمية الخاص بكون لابلاسي يمكن حرفيا لكل شيء يحدث فيه أن يحسب من حيث المبدأ على نحو مسبق؛ و(2) بديل عالم فوضوي لا شيء يمكن التنبؤ به فيه على نحو آمن لأن كل التواترات البادية تعد في أفضل الأحوال حالات استقرار مؤقتة. منذ القدم، اتخذ الفلاسفة موقفا وسطا، حيث أقروا أن العالم الواقعي يقبل التنبؤ العقلاني في حالات كثيرة، ولكن باستثناءات مهمة، تتعلق بشكل بيّن بحوادث اتفاقية (*stochastic*) في الطبيعة المادية ـ مثال الظواهر الكمية أو «انحرافات» أبيقور ـ وبالقرارات العفوية التي تبيّن *حرية إرادة الكائنات البشرية.

يمكن دعم بعض التنبؤات العقلانية بأسس عقلانية تفسيرية صريحة. ثمة تنبؤات أخرى قد يكون لها دعم مغاير للحكم غير المفصّل الذي يقول به خبير مستنير. ولكن حتى هنا يعد التحكم العقلاني ممكنا عبر تأسيس «ثبت لتسلسل الأحداث».

القدرة على ضمان التنبؤات الناجحة أفضل اختبار معايرة لنوعية ملاءمة التنظير العلمي. كي تكون تفسيراتنا مرضية حقيقة، يتوجب أن تحتاز على أسس عقلانية تنتج تنبؤات مناسبة. (في هذا الخصوص، يصبح ارتباط الكوزمولوجيا بنظرية الكم حاسما).

الجانب الأهم في التنبؤ الجيد، خلافا لقدرته على الإقناع، إنما يتعين في كونه محددا أو مفصلا. من المأمون أن تتنبأ بأن هنري سوف يموت يوما ما، لكننا نغامر كثيرا (ونطلق حكما مهما) حين نتنبأ بأنه سوف يموت بعد 756 يوما على وجه الضبط. يلزم عن *مبرهنة بيز أنه كلما كان التنبؤ أكثر جرأة ـ وكان احتماله المبدئي أقل ـ كان قدر معلوماته أكبر، ما ظل كل شيء آخر على حاله. غير أن سائر الأشياء لا تبقى على حالها. مثال ذلك أن قدرا أكبر بكثير يرتهن بالتنبؤ بنتيجة حرب أو بمسار اقتصاد الأمة من ذلك الذي يرتهن بالتنبؤ بنتيجة مباراة في الملاكمة. عامل الأهمية الكامنة في الأمر المعني هو الاعتبار الأساسي الثالث في تقويم مناقب التنبؤ.

ثمة عوائق كثيرة تواجه القابلية للتنبؤ. لدينا في الطبيعة تقلب و*مصادفة (الظواهر الاتفاقية)؛ في الأمور الإنسانية لدينا الإبداع والمصادفة (الإرادة الحرة). *الفوضى ظاهرة تسود في الاثنين. تكون العملية فوضوية حين تحدث فروقا واسعة النطاق في النتيجة. (الصواعق ودومات الدخان مثالان في الطبيعة؛ الاغتيالات السياسية وكوارث المعارك الحربية مثالان في الشؤون الإنسانية). الفوضى في كل المظاهر مصدر أهم لعوز اليقين من أية لا حتمية مزعومة في الفيزياء.

هل نريد للتقدير التنبئي أن يكون كاملا؟ يتضح أن ظروفنا السيكولوجية والانفعالية تجعلنا نقاوم العيش في عالم سابق البرمجة يكون فيه قدرنا ومستقبلنا قابلين للتحديد ضمن واقعيات الراهن. التوق الإنساني للجدة ـ

للخبرات والمنظورات والاحتمالات الجديدة - خاصية تميز البشر. الشعور بآفاق مفتوحة - بتطورات جديدة تتيح الترقب والمفاجأة - شيء مكمل للطبيعة البشرية. في غياب التعرض للمصادفة وعوز اليقين لا نستطيع القيام بوظائفنا على النحو الذي نقوم به بوصفنا بشرا - نوع المخلوقات الذي أصبحناه بسبب تطورنا. إننا نزدهر بين فرج المصادفة التي تسود عالم تهيمن عليه القوانين.

ن.ر.

John L. Casti, *Searching for Cetainty: What Scientists can Know about the Future* (New York, 1989).

Paul Horwich, *Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science* (Cambridge, Mass., 1989).

J.R. Lucas, *The Future* (Oxford, 1989).

Nicholas Rescher, *The Limits of Science* (Berkeley, Calif., 1989).

Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding* (New York, 1980).

* **التنبؤ، مفارقة.** تنويعة من الاحاجي ارتبطت بهذا الاسم: (1) تتعلق بالجملة س: «سوف يقع الحدث ح غدا ويستحيل أن نثبت ببرهان صحيح باستخدام س كمقدمة أن ح سوف تقع غدا». إن س تبدأ بتنبؤ لكنها تنكر بعد ذلك إمكان أن تكون س مقدمة صادقة تفضي إلى ذلك التنبؤ. إن هذا لا يحدث إلا إذا لم تكن س صادقة، ومن ثم فإن س تتضمن إنكار صدقها، ما يجعلها قريبة من *مفارقة الكاذب. (2) يمكن لمتحدث يشتهر بعدم جدارته بالثقة أن يقول «سوف تحدث ج لكنك لا تعرف أنها سوف تحدث»، وأن يزعج مستمعيه بإصدار تنبؤ يمكن أن يكون صادقا رغم أن مستمعيه، بسبب عدم قدرتهم على تصديقه، لا يعرفون أن ج سوف تحدث.

في الحالين يمكن أن نستعيض عن التنبؤ بما ليس كذلك دون أن نتخلص من الإشكالية. لذا فإن التسمية «مفارقة التنبؤ» ليست مستحقة. ثمة منافس أكثر جدارة بهذه التسمية: (3) يحتاج ل للقيام بالفعل د في أحد الأيام الـ ن القادمة دون أن يتمكن ك (الذي يعلم أن ل ملزم بالقيام بالفعل د وفق ذلك الشرط) بالتنبؤ مسبقا بأي يوم سوف يكون ذلك اليوم. يبدو أن اليوم الأخير اختيار سيء لـ ل، وهذا يجعل اليوم الذي يسبقه سيئا أيضا، وهكذا، بحيث يستبعد البرهان كل الأيام. النقاش بين ل و ك يثير إشكاليات مهمة في نظرية اللعب. خلافا لـ (1) و(2)، اللتين يشتملان بشكل حاسم على إقرارات (ح، ج)، لا حاجة للنقاش بين ل و ك إلى القيام بأية إقرارات.

جي.سي.

*الامتحان، مفارقة.

James Cargile, he Surprise Test Paradox, *Journal of Philosophy* (1967).

* **النباتانية.** الرؤية التي تقر أنه يتوجب علينا تجنب أكل اللحم وهي ذات جذور فلسفية قديمة. في *اليوبانيشادا الهندوسية (نحو 1000 ق.م.) يفضي تعليم التناسخ إلى معارضة أكل اللحوم. علّم بوذا العطف على كل المخلوقات الحسية. يتوجب على النساك البوذين ألا يقتلوا *الحيوانات، وألا يأكلوا اللحم، ما لم يعرفوا أن الحيوان لم يقتل من أجلهم. يعتقد الجينيون في أشيما، أو اللاعنف تجاه أي كائن حي، ومن ثم فإنهم لا يأكلون اللحوم.

في المرورث الغربي، يقر سفر التكوين أن أول أكل الكائنات البشرية كان نباتيا، ولم يسمح بتناول اللحوم إلا بعد الطوفان. بعد ذلك، حصلت النباتانية على قليل من الدعم إما من النصوص المقدسة اليهودية أو المسيحية، أو من الإسلام. كانت النباتانية الفلسفية أقوى في اليونان وروما القديمتين: لقد تبناها فيثاغورس، امبيدكلس، بلوتارخ، أفلوطين، فرفريوس، وفي بعض الفقرات أفلاطون. أحجم الفيثاغورين عن أكل اللحوم جزئيا بسبب اعتقادهم أن البشر والحيوانات يشتركان في نفس واحدة، وجزئيا لأنه يبدو أنهم اعتبروا ذلك صحيا. اتفق أفلاطون معهم في هذين الرأيين إلى حد ما. أما مقالة بلوتراخ *On Eating Flesh*، التي كتبت في نهايةالقرن الأول أو بداية القرن الثاني من الحقبة المسيحية، فبرهان مفصّل يدافع عن النباتانية، وفق أسس العدالة والمعاملة الإنسانية للحيوان.

تم إحياء الإهتمام بالنباتانية في القرن التاسع عشر لأسباب تتعلق بالصحة والمعاملة الإنسانية للحيوانات. من ضمن المفكرين النباتانيين البارزين الشاعر بيرسي بايش شلي، هنري سلت (الذي كتب مجلدا رائدا سماه *Animal's Rights*)، وجورج برنارد شو، الذي قال إنه وضع في مسرحياته أفكار تعلمها من سلت. في ألمانيا حث آرثر شوبنهور على أنه يتوجب علينا أخلاقيا أن نصبح نباتانيين، أقله من أجل حقيقة أن الجنس البشري لا يستطيع العيش دون طعام به لحم «في الشمال».

منذ السبعينيات حصلت النباتانية على دعم من ثلاثة مصادر، الصحة، البيئة، والرفق بالحيوان. براهين الأول مؤسس على مزاعم علمية وليست فلسفية، ولذا لن نناقشها هنا. العناية البيئية بأكل اللحوم إنما تنشأ عن قصور موثق في تربية الحيوانات. إن هذا يركن خصوصا إلى الفلاحة المكثفة، حيث تزرع الحبوب في أرض

زراعية جيدة وتطعم لحيوانات محجوزة، وفي حالة القطعان، في أماكن الإطعام المزدحمة. كثير من القيمة الغذائية للحبوب تضيع أثناء هذه العملية، كما أن هذا النوع من الإنتاج الحيواني ذو طاقة مكثفة. من هنا وفرّ الانشغال بالجوع العالمي، الأرض، الحفاظ على الطاقة أساسا أخلاقيا للأكل النباتي، أو على الأقل الأكل الذي تقلل فيه نسبة اللحوم.

البراهين المتعلقة بإعادة تقويم المنزلة الأخلاقية للحيوان تدعم بدورها النباتانية. إذا كان للحيوانات حقوق، أو أنه من حقها أن تكون لها مصالحها الخاصة بحيث تحصل علياعتبارات مشابهة لتلك التي تحصل عليها مصالح البشر، يسهل أن نرى أن ثمة صعوبات تواجه الزعم بأحقيتنا في أكل الحيوانات غير البشرية (وليس البشر فيما يفترض، حتى لو تصادف أن يكونوا على مستوى مشابه ذهنيا لمستوى الحيوانات التي نأكل). قد تؤسس هذه البراهين الأخلاقية الداعمة للنباتانية على حقوق الحيوان حين نقتلها من أجل طعامنا، أو للسبب الأكثر نفعية أننا حين نربيها من أجل طعامنا، نسبب لها معاناة أكثر مما نحصل عليه بأكل لحومها.

ب.س.

Keith Akers, *A Vegeterian Sourcebook*, 2nd edn. (Denver, 1089).

Francis Moore Lappe, *Diet for a Small Planet*, 2nd edn. (New York, 1985).

Tom Regan and Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1989).

* **النبرة.** استخدمت من قبل الفلاسفة لترجمة مصطلحي فريجه، *Beluchtung, Faarbung*. يميز أتباع فريجه وجي.ل. أوستن بين ثلاثة طرق يمكن وفقها أن تحتاز الكلمة أو المكون على *دلالة: بتحديد ما يقول المتكلم؛ بالإشارة إلى ما إذا كان المنطوق إقرارا، أمرا، وعدا، أو ليس كذلك؛ و(ربما بفضل صوتها أو ارتباطاتها) بجعل المنطوق قادرا بدرجة أو أخرى على التأثير على الوضع العقلي عند شخص الذي يفهم ما يقال ـ لتوضيح أو إحداث الخلط، لإثارة أوتسكين الدهشة. الطريقة الأخيرة إسهام في النبرة.

و.سي.

W. Charlton, "Beyond the Literal Meaning", *British Journal of Aesthetics* (1985).

M. Dummett, *Frege: Pphilosophy of Laanguage* (London, 1973), ch.5.

* **النبيلة، الكذبة.** أسطورة تقترحها Republic أفلاطون تقر أنه حين شكلت الكائنات البشرية على الأرض، مزج من توجب قيامهم بالحكم بالذهب، والجنود بالفضة، والفلاحون والحرفيون بالنحاس. المقصود من هذه الأسطورة هو جعل الأفراد سعداء بالأدوار التي حددت لهم، ولكن هل ثمة من صدقها حتى بعد مرور أجيال من تلقينها؟ المتحدثون في المحاورة يرتابون فيها، في حين أنهم يؤكدون، بطريقة مفترية، وربما دفاعية، أنه قد يحق للحكام الكذب لأسباب تتعلق بالدولة.

أي.أوهـ.

*الأيديولوجيا؛ التعليم والتلقين.

Plato, *Ehe Republic*, 414-15, 459-60.

* **الاستنتاجية.** التفكير الاستدلالي. يميز القديس توما الأكويني بين الاستنتاجية (*ratiocination*) والإدراك المباشر غير الاستدلالي للحق عند الله والملائكة. يزعم الأكويني أن الكائنات البشرية تحصل على «معرفة الحق القابل للفهم عبر الانتقال من شيء إلى آخر» ـ أي عبر عملية استدلالية، استنتاجية. أحيانا تفقد الاستنتاجية، حين تفهم على أنها *تفكير استدلالي، خاصيتها الفارقة؛ كما أن بعض المعارف البشرية تكتسب بطرق غير استدلالية.

أي.ر.م.

*الاستدلال؛ البرهان.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, pt. 1, Q, 79, Art. 8.

* **التنجيم، علم.** حتى القرن السابع عشر، تداخل علم التنجيم *بالكوزمولوجيا. كلاهما عني بدراسة حركات الأجسام السماوية، بافتراض النموذج البطلمي الذي يقر وجود كون متناه مكون من دوائر متماهية المركز وأرض ساكنة (لا تتحرك حول محورها ولا حول جسم آخر) في مركزه. يرتبط علم التنجيم أساسا بنظريات التأثيرات السماوية، التي تفهم بوصفها قوى سببية تنساب حقيقة شطر الأرض الساكنة وتسبب كل عوامل التغير الجوي والبيولوجي ـ الرياح، المد والجزر، الفصول، النسل، النمو، الفساد، والموت. لقد وجد علم التنجيم موضعا له في الرؤية الحتمية للطبيعة التي اتخذت سبيلها إلى الأنساق الفلسفية ـ الأرسطية، الأفلاطونية، الرواقية ـ ومشتقاتها في العصر الوسيط وعصر النهضة. منذ القدم، قامت الممارسة التنجيمية بدعم *الجبرية، خصوصا بدخول مصادر عربية إلى أوربا الغربية الوسيطة. بسبب رسم خرائط البروج و«قراءة الأبراج»، بمزاعمها بأن هناك ارتباطا بين نموذج مفصّل للأجسام السماوية ساعة ولادتها وكل

الحوادث المستقبلية في حياة المرء، اتهم علماء الفلك بإنكار *حرية الإرادة، رغم أن شجب ما يقومون به لم يقلل من ذيوع التنجيم. ما أن تم إثبات أن الأرض كوكب يدور حول محوره وحول الشمس، ما أن حل كون لا متناه بدل الكون المتناهي، وما أن قام علم الوراثة بموضعة علل الاختلافات والثوابت البيولوجية ضمن الكائن العضوي عوضا عن النجوم، حتى لم يعد بالمقدور أن يكون هناك أساس علمي للتنجيم من أي قبيل.

ب.

J.D. North, *Stars, Minds and Fate* (London, 1989).
D. Pingree, 'Astrology', *Dictionary of History of Ideas* (New York, 1973).

***الانتحار.** أكثر التعاريف تقليدية «للانتحار» هو التسبيب في قتل النفس عمدا. غير أن هناك عدة مشاكل تواجه هذا التعريف البسيط تنشأ عن موت التضحية، الاستشهاد الذي كان بالمقدور تجنبه، رفض العلاج الطبي نتيجة معرفة مسبقة بالموت، الجرعة الأكثر من اللازم بسبب الإدمان، الإكراه على قتل النفس، وما شاكل ذلك. حاولت بعض تعاريف «الانتحار» أن تأخذ هذه الحالات في حسبانها عبر عدم اشتراط القصد الانتحاري، بل فقط المعرفة المسبقة بالموت أو قبول مخاطرة الموت، وقد أفضت تلك التعاريف المختلفة إلى اختلاف حول الحالات ـ مثال ما إذا كان سقراط وسامسون قد انتحرا (*الموت).

ثمة رؤى مختلفة على نحو لافت بخصوص المبرر الأخلاقي للانتحار دوفع عنها في تاريخ الفلسفة. لقد ركز الجدل تقليديا حول ما إذا كان الانتحار يشكل خرقا لأحد أنواع الإلزام أو أكثر: الإلزام تجاه النفس، تجاه الآخرين، أو تجاه الله. براهين القديس توما الأكويني نمطية (*Summa theologiae* II. Ii, Q. 64, A.5):

«من غير القانوني إطلاقا أن يقتل المرء نفسه، لأسباب ثلاثة: (1) كل شيء يحافظ على ذاته بشكل طبيعي ... في حين أن الانتحار.... يخالف القانون الطبيعي ويخالف مبدأ الإحسان. (2) لأن... كل إنسان جزء من جماعة، ... وقتله نفسه يلحق الأذى بالجماعة. (3) لأن الحياة هبة من الله، وهي تحت سلطته... ولذا فإن كل من يستل حياته يرتكب خطيئة في حق الله».

في رد شهير على هذه الرؤية التقليدية، يتفق هيوم مع جمع من الكتّاب الكلاسيكيين قبل المسيحيين الذين يعتبرون الانتحار عملا شريفا وأحيانا جديرا بالتوقير. الانتحار الذاتي عند هيوم أمر جائز (وأحيانا جدير بالتبجيل) إذا كان، في المتوسط، يتم نتاج قيمة أكبر للفرد أو للمجتمع من تلك الناتجة عن الإحجام عن الانتحار ("*Of Suicide*")، نشر بعد وفاته، ومنع عام 1757).

يستخدم السير وليام لاكستون (1723–80)، في وضعه للقانون الإنجليزي، براهين مشابهة لبراهين الأكويني لتفسير حق الدولة في منع الانتحار والعقاب عليه. إنه يعتبر الانتحار «جريمة ذاتية» وجناية خطيرة (*Blackstone's Commentaries*, ch. 14). ولكن حين أخفقت قوانين الانتحار على نحو متزايد، أفضت مقدمات براهين تشبه تلك التي اقترحها هيوم إلى فسخها، في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية.

تركز الجدل الفلسفي مؤخرا حول (1) *النزعة الأبوية في التدخل في الانتحار و(2) تبرير الانتحار المساعد. بخصوص (2) انظر المدخل الخاص بالقتل الرحيم. أما بخصوص (1)، إذا كان للأفراد حق ارتكاب الانتحار، يبدو أن على الآخرين إلزام مصاحب بعدم التدخل للحول دونه. على ذلك، غالبا ما نتدخل، إما بالإبلاغ عن تهديد بالانتحار أو بمنع محاولة انتحارية. يعتقد الكثيرون أننا مبررون في التدخل بهذه السبل وقد يكون علينا إلزام بالقيام بذلك أو على الأقل بالإبلاغ عن التهديد بالانتحار. ولكن إذا كان هناك حق يخول ارتكاب الانتحار، فهل لدينا مبرر بالتدخل كما نعتقد عادة؟ في معظم حالات التدخل المشابهة، أفعال تقييد الحرية، بمقدور من تتم إعاقته أن يقاضي المتدخلين.

لا يشك أحد في أنه يتوجب علينا التدخل لمنع الانتحار حين يحاول من قبل أشخاص غير راشدين. ولكن إذا قبلنا مبدأ غير مقيد في حرية الاختيار، محاول الانتحار غير الحكيم والراشد الذي يرغب العيش في ظروف أفضل لا يحق لأحد منعه بطريقة مشروعة من الانتحار. تواصل الفلسفة والقانون الكفاح مع قضايا تتعلق بمدى حصول النزعة الأبوية على مبررات في مثل هذه الحالات، على افتراض أنها مبررة.

ت.ل.ب.

M. Papst Battin, *Ethical Issues in Suicide* (Englewod Cliffs, NJ, 1982).
Tom L. Beauchamp, "Suicide", in Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, 3rd edn. (New York, 1993).
John Donnelly (ed.), *Suicide: Right or Wrong?* (Buffalo, NY, 1991).

*** النحل.** ليست إشكالية خاصة بأساتذة الجامعة. إنها الشقيق المفهومي *للتزوير: فكلاهما يعرف عبر منتج (قصيدة مثلا) ليس أصيلا، لكنه يعرض بوصفه كذلك،

وبذا يعرض بقصد التضليل. الأصالة تتعلق هنا بالتأليف أو مصدر النسخة، وعلى وجه التقريب، الفرق بين النحل والتزوير أن المرء ينحل حين يعرض عمل آخر على أنه عمله، ويزور حين يمرر عملا له على أنه عمل شخص آخر. يبدو أن كليهما سلوك خاطئ أخلاقيا، لكن السؤال الأصعب هو السؤال الاستاطيقي: هل ثمة شيء خاطئ استاطيقيا في أي منهما (أو في كليهما)؟ جادل البعض دفاعا عن إجابة إيجابية على أساس أن الدراية بالمؤلف تقوم بدور في الإدراك والتمييز الاستاطيقي، في حين جادل بعض آخر دفاعا عن إجابة سلبية على أساس عدم تعلق النحل والتزوير بالأحكام الاستاطايقية المرتبطة بأشياء من قبيل الصكوك والمقالات الواردة في كتب مرجعية، كهذا المقال. الآن أجدني حائرا بخصوص هوية كاتب هذا المقال؟

م.و.

ثمة نزر يسير من الأدبيات الفلسفية التي كتبت في النحل، لكن الكتاب التالي يشتمل على عدد من المقالات الجيدة في التزوير:

Denis Dutton (ed.), *The Forger's Art: Forgery and the Philosophy of Art* (Berkeley, Calif., 1983).

* **النحو.** نسق صوري لوصف بنية اللغات الطبيعية. يستخدم هذا اللفظ، وفق أحد معانيه، ليشير إلى النحو التقليدي، وبمعنى أخر ليشير بدلالة أكثر نظرية، إلى النحو التوليدي. يقوم النحو التقليدي في أفضل الأحوال بوصف مثل للممارسة تطرح قواعد معيارية تخبرنا كيف يفضل الآخرون أن نستخدم لغتنا. يزعم أنه يستطيع أن يوفر رؤية فلسفية في الافتراضات الكامنة في اللغة الجارية، يكفل الاهتمام الصحيح بها تبديد سوء فهم فلسفي.

النحو بمعناه الأكثر اصطلاحية، الذي دقق عبر مفهوم النحو التوليدي عند تشومسكي، نسق من القواعد أو المبادئ يمكن أن تشتق منه كل *جمل اللغة النحوية ولا شيء سواها. تتعين مهمة تشكيل نحو لغة بعينها في تصميم نسق صوري يفسر معظم الحقائق بأقل عدد من المبادئ والنقاط المستقلة. يعد مثل هذا النحو توليديا بالمعنى الصوري، إذ أنه يصرح بكيف تلزم كل السلاسل المجازة عن فئة متناهية من المبادئ وفئة متناهية من المفردات (المعجم).

تدرس نظرية النحو الاقتدار اللغوي، لا الأداء، أي أنها تأخذ في حسابها ما يعرف متكلمو اللغة عن لغتهم، لا كل استخداماتهم لها. ذلك أن الأداء قد يحفل بزلات اللسان، عوز الانتباه، البدايات الخاطئة، الأخطاء التي يود المتكلمون تصويبها حال تأملهم فيها، الخ. يتوجب على نظرية الأداء أن تشتمل ليس فقط على نظرية الاقتدار اللغوي بل أيضا على نظرية سيكولوجية في الذاكرة، الإدراك الحسي، الانتباه، وتوظيف المحرك، كونها تسهم جميعا في الاستخدام الفعلي للغة. هذا يعني أن معطيات نظريات النحو سوف تكون دوما غير مباشرة. فضلا عن السلوك اللفظي، يقوم علماء اللغة باستثارة أحكام متكلمين (تسمى على نحو مضلل بالأحداس) تتعلق بتحديد السلاسل النحوية أو المنتمية للغتهم. مثال ذلك «جورج شرب النبيذ» وحتى السلاسل الشاذة دلاليا مثل «النبيذ شرب جورج»، في مقابل «جورج نبيذ شرب ال». أن تستخدم هذه السلسلة الأخيرة لتقول ما تقوله الجملة الأولى يعني أنك لا تتحدث اللغة المعنية. غير أن الأحكام المتعلقة بما هو نحوي ليست جديرة دوما بالثقة؛ إنها توفر ببساطة أفضل شواهد متوفرة لدينا لتحديد الجمل المفيدة (أي النحوية) في لغة المتكلم.

قد يجد متكلم اللغة بعض الجمل غير نحوية بسبب إشكالية في الإعراب. الأمثلة الشهيرة على ذلك هي المكونات المطوقة ـ مركزيا من قبيل «الفتاة القطة الكلب عض خدشت صرخت» (قارنه مثلا بـ «الولد الكلب عض صرخ»)، وجمل انحراف المعنى مثل "The horse raced past the barn". الصعوبات المتعلقة بهذه الجمل إنما ترجع إلى محدودية المعالجة والذاكرة. لذا فإن حتى فرض نصير النزعة الذهنية الذي يقر أن النحو وضع إدراك معرفي ملزم بالتمييز بين النحو بوصفه مجموعة من المعارف، والإعراب بوصفه نسقا لمعالجة قواعد لإنتاج وفهم سلاسل لغوية.

النحو الذي يولّد كل الجمل النحوية في لغة المتكلم ولا شيء سواها يعد مناسبا ملاحظيا. يقال إن النحو مناسب وصفيا عندما يقوم أيضا بتعيين أوصاف بنيوية لتلك السلاسل. النحو حقيقة هو نظرية البنى السنتاكتية لا السلاسل اللفظية، إذ إنه ملزم بأن يأخذ في الحسبان العلاقات النحوية بين الجمل وأن يفسر علة استبعاد بنى بعينها. القيام بذلك يلزم النحو بالمصادرة على مستويات حقيقية، لكنها مخبأة، من التمثلات السنتاكتية. (*البنية، التحتية والفوقية.) مثال ذلك، يبدو على السطح أن الترتيب اللفظي في الجملتين "John is easy to please" و "John is eager to please" متشابه وينتمي إلى المقولة النحوية نفسها. غير أنه يمكن تغيير الأولى إلى "It is easy to please John" في حين لا نستطيع أن نغير الثانية إلى "It is easy to eager John".

ذلك أن «جون» هو مفعول "to please" في البنية الأولى، والفاعل في الثانية. (يجادل تشومسكي بأنه يتوجب أن يشار إلى مواضع الفاعل والمفعول هنا في السنتاكس بمقولات فارغة.) الجمل ترتيبات مكونات هرمية وليست خطية، في حين أن البنى المكونة وحدات سنتاكس أكبر من اللفظة وأصغر من الجملة. تتضمن كل الجمل تجميعات مثل العبارة الاسمية والعبارة الفعلية التي تشكل معلمات أساسية لتخوم المكونات. يمكن تمثيل هذه البنى العبارية في شكل أشجار، أو بتسمية السلاسل ووضعها بين أقواس معكفة؛ مثال [S [ NP [ The horse raced past the barn ] [ VP fell]] (S, NP, VP تعني على التوالي: موضوع، عبارة أسمية، عبارة فعلية). يقال إن نظرية النحو مناسبة تفسيريا إذا كانت تشكل النحو الوصفي الذي يرصد معرفة اللغة التي اكتسبها متحدثوها فعلا والأوصاف البنيوية التي يحددونها لجملهم، أي إذا كانت واقعية سيكولوجيا.

ب.سي.س.


N. Chomsky, Aspects of the Theory of Syntax (Cambridge, Mass., 1965).

J. Katz (ed.0, The Philosophy of Linguistics (Oxford, 1985).

P. Sells, Lectures on Contemporary Syntactic Theories (Stanford, Calif., 1985).


*** النحوية، القضية.** مصطلح مبدئي استخدمه فتجنشتين المتأخر للإشارة إلى القضية التي يبدو أنها تقر حقائق عن طبيعة الأشياء، في حين أن دورها الحقيقي إنما يتعين في طرح قاعدة لاستخدام تعبيراتها. القضايا «الأحمر لون»، «لا شيء أحمر كله وأخضر كله في الوقت نفسه»، «الأحمر أغمق من القرنفلي»، تبدو كما لو أنها تقر حقائق ضرورية عن طبيعة الألوان، لكنها تحدد حقيقة قواعد استخدام ألفاظ اللون، أي أنها تقر أنه إذا كان الشيء أحمر، فإنه يمكن القول أيضا إنه ملون؛ إذا كان الشيء أحمر كله، فلا سبيل لأن يكون أخضر كله؛ إذا كان س أحمر و ص قرنفلي، فإن الاستدلال على أن س أغمق من ص استدلال مشروع. يجادل فتجنشتين بأن ما يبدو حقائق ميتافيزيقية ضرورية لا تعدو أن تكون في أفضل الأحوال قضايا نحوية.

ب.م.س.ه.


G.P. Baker and P.M.S. Hacker, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, ii: Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity (Oxford, 1985), 269-73.


*** النحو، استقلالية.** في Tractatus يجادل فتجنشتين بأن اللغة مسؤولة عن الطبيعة الجوهرية للواقع. السنتاكس المنطقي الخاص بالأسماء البسيطة (إمكانات تراكيبها من بينها) ملزم بأن يعكس الإمكانات التركيبية الميتافيزيقية الخاصة بالأشياء البسيطة التي تشكل معانيها. ترتبط الأسماء بالأشياء في الواقع، والأشياء هي التي تشكل معانيها عبر المناظرة كلمة ـ كلمة. وعلى نحو مشابه، يتوجب أن يعكس استخدام علامة السلب جوهر عملية السلب، الخ.

غير أنه أنكر رؤيته في الفصلين الثاني والعاشر من كتابه Philosophical Investigations. لم يعد يستخدم مصطلح «السنتاكس المنطقي»، ولم يعد يعتقد في وجود تمييز مهم فلسفيا بين القواعد (التشكيل ) السنتاكتية والقواعد الدلالية «التي تربط اللغة بالواقع» (عبر التعريفات الإشارية مثلا). يبدو أن التعريفات الإشارية تربط الألفاظ بالأشياء والخصائص الموجودة في العالم، لكن هذا المظهر مضلل. الشيء المشار إليه في التعريف الإشاري للفظة لونية مثلا، إنما يستخدم كعينة، والعينة جزء من وسيلة التمثيل، وليس الشيء الذي يتم تمثيله (وصفه) عبر التعريف الإشاري. يتضح هذا من حقيقة أن المرء يستطيع، عوضا عن الوصف «س أحمر»، أن يقول «س هو هذا ؟ اللون (حيث يشير إلى عينة)»، بحيث يستعيض بالعينة، بعلامة أو إيماءة تحدد الاتجاه، عن كلمة «أحمر». هنا يكون *التعريف الإشاري موظفا بشكل بيّن كقاعدة استعاضية. لذا فإن التعريف الإشاري يظل ضمن اللغة ولا يقوم بربطها بالواقع.

غير أن فتجنشتين يقترح الآن أن *النحو مكون من قبَل كل القواعد اللغوية التي تحدد معنى التعبير. هنا ينأى عن الاستخدام العادي لكلمة «نحو» (التي تستثني تفسير معاني الألفاظ، وتعتد بالسلاسل اللفظية التي يعوزها المعنى). على ذلك، فإنه ينكر وجود نوعين من النحو، النحو العادي والنحو الفلسفي، ويقر عوضا عن ذلك وجود نوعين من الانشغال بقواعد اللغة، انشغال عالم النحو وانشغال الفيلسوف المعني بحل إشكاليات فلسفية.

خلافا لمذهبه السابق، أصبح فتجنشتين يجادل بأن النحو «اعتباطي» ومستقل بذاته، بمعنى أنه ليس مسؤولا عن طبيعة الأشياء. مفاد فكرته أنه بالمقدور تبرير النحو بالإشارة إلى الواقع بمعنى أن تكون القضية الامبيريقية مبررة عبر الإشارة إلى ما يجعلها صادقة أو مترابطة منطقيا. قواعد استخدام الأسماء، مثال «أحمر»، لا تعكس الطبيعة الميتافيزيقية للون، بل تشكلها. وعلى نحو مماثل، فإن قواعد استخدام علامة النفي لا تعكس

لطبيعة النفي بل تحددها. القضايا النحوية، مثال «لا يمكن أن يكون الشيء أحمر كله وليس أحمر كله في الوقت نفسه»، تعد في حقيقة الأمر قواعد، فهي ليست وصافا للواقع. ما يبدو ضرورة ميتافيزيقية ليس سوى ظلال نلقيها على العالم عبر أساليبنا في التمثيل، قواعد تبين كيفية استخدام التعبيرات. المفاهيم لا تكون «صحيحة»، ناهيك عن أن تكون مبررة بوصفها صحيحة، بل مفيدة فحسب بدرجة أو أخرى. إنها مقيدة، دون أن تكون صحيحة بدرجة أو أخرى، من قبل الطبيعة (بقدراتنا الإدراكية أو الذهنية مثلا ) وبعوارض العالم.

ب.م.س.ه.

P.M.S. Hacker, Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein, rev. edn. (Oxford, 1986), 179-92.

* **النخبوية.** الاعتقاد بأنه يتوجب أن يوجد في أي مجتمع جماعة من المبرزين في كل مجال، حتى المجال السياسي. في Seven Letters (326 a-b) يقول أفلاطون «لن يرى الجنس البشري أياما أفضل إلى أن يحصل الذين يتبعون الفلسفة بطريقة صحيحة أصيلة على السلطة السياسية، أو أن تُقاد الطبقة التي تمتلك في يدها زمام الحكم من قبل إدارة تحسن تدبير الأمور بحيث يصبحون فلاسفة حقيقيين». هكذا ارتأى أفلاطون أنه بالإمكان تحديد هوية الأفراد الذين تأهلوا من قبل الطبيعة أو النعمة الإلهية للحكم، وأنه يتوجب عليهم أن يقوموا بالحكم. غير أنه سوف يتم الارتياب في ذينك المذهبين، الأول من قبل المرتابين في وجود موهبة يمكن تحديدها للقيادة السياسية، والثاني من قبل دعاة تحلل القوة السياسية عوضا عن تركيزها في يد نخبة محددة. على ذلك، حتى حكم «الشعب» غالبا ما يصبح عمليا حكم نخبة سياسية جديدة: ربما يكون من الحكمة أن نقر مع كارل بوبر أن السؤال السياسي الأكثر أهمية ليس من ينبغي أن يمسك بزمام الحكم، بل كيف يتسنى للمحكومين أن يتخلصوا من حكامهم بطريقة منتظمة وسلمية. إن موقف بوبر يسلم ضمنيا بإمكانية النخب السياسية وهو يقترح سبل التحكم فيهم.

بينما أصبح مصطلح «النخبة» في الآونة الأخيرة موضعا لسوء الاستخدام، فإن وجود النخب في مختلف مجالات الحياة نتيجة لا مناص منها لسوء توزيع القوى البشرية المصحوب بدرجة من الحراك الاجتماعي وتقسيم العمل، الذي مكّن المتفوقين في المجالات المهمة من التفاني في تطوير مواهبهم. الاعتراض على هذا بذاته، كما يجادل نيتشه، إنما هو عرض لحسد يعاني منه غير الموهوبين. الأمر الأكثر مدعاة للريبة عند نيتشه هو الزعم بأن «خير البشرية» إنما يكمن في أرقى عيناتها. لو سلك أعضاء النخبة كما لو أنهم يصدقون نيتشه، فلا ريب أنهم سوف يثيرون ضد أقرانهم تعبيرات المساوتية المستهجنة التي عارضها نيتشه نفسه بقوة.

إذا كان يتوجب تمييز النخبوية، سطحيا على الأقل، عن المساوتية، فإنه يتوجب أيضا تمييزها عن الاعتقاد في فضائل المجتمع الطبقي الوراثي. من يدينون بفضل منزلتهم إلى الولادة ليسوا موهوبين ضرورة في أي مجال، ولذا فإنهم لا يعدون بالمعنى الدقيق جزءا من النخبة. أحد الاعتراضات الموجهة ضد حكم نخبة سياسية اختيرت بسبب مهارات أعضائها الإدارية أو السياسية هو أنهم قد لا يحتازون على إحساس عميق بالواجبات التي يتوجب على الحاكم القيام بها. إن شهامة سلوك النبلاء عادة ما تراوغ الكفء الذي يعوزه الإحساس بالمسؤولية تجاه أصحاب الظروف السيئة الذين يتوجب في الأوقات السعيدة أن يكونوا جزءا من تنشئة الارستقراطيين.

النخبوية إذن إحدى علامات ذلك النوع من المجتمع اللاطبقي حيث يسمح للمتفوقين للظهور من أي موضع بدء. النخبوية الشاملة، رغم أنها ليس مساوتية في ظاهرها، ملزمة بتجسيد مبدأ *المساواة في الفرص حيث يكون كل فرد في المجتمع حرا في أن يبرز حيثما تمكنه مهارته. عمليا قد يفضي هذا إلى توازن مستمر في الدخول، وقد يحول دون منح أعضاء النخبة من منح امتيازات لأبنائهم. إذا لم تعدل النخبوية إذن بحق الآباء في منح امتيازات خاصة لأبنائهم، سوف تنزع شطر المساوتية التي تنكرها. أيضا قد تكون هناك شكوك حول أثر الحراك الاجتماعي السريع، الذي يستلزمه المجتمع المبني على الإنجاز عوضا عن الطبقة، على الاستمرارية الثقافية والاجتماعية بوجه عام.

أي.أو.ه.

*المحافظية؛ الإجحاف؛ العدالة؛ الاشتراكية.

T.S. Eliot, Notes towards the Definition of Culture (London, 1948).

K. Mannheim, Man and Society in an Age of Reconstruction (London, 1940).

V. Pareto, The Mind and Society (London, 1935).

**النرفانا.** في *الفلسفة البوذية، إطفاء شعلة النفس، ومن ثم إنهاء كل معاناة ـ بالعيش دون توق أو الموت من أجل أن تولد ثانية. تعتبر عادة إخماد محض، لكنها توصف من قبل بعض النصوص الدينية البوذية بأنه

وضع إيجابي من السلام الأبدي. «على اعتبار أن النفس، بالمعنى الدقيق، لا توجد على أي حال، فمن سوف يستمتع بغياب الألم الدائم هذا؟» «هل هو حقيقي - على اعتبار أنه لا شيء حقيقي يمكن أن يكون مستديما؟» يتوجب الإجابة عن هذا الأسئلة المتبقية بالصمت.

أي.سي.

T. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana (Benares, 1989).

**النرويجية، الفلسفة.** تحظى النرويج بحياة فلسفية متنوعة نشطة. غير أن مؤسساتها الأكاديمية تعد وفق المعايير الأوربية وحتى الاسكندنافية ذات أصول حديثة تماما. الاتحاد الدنمركي النرويجي هو الذي قام في الفترة بين تأسيس جامعات ابسالا وكوبنهاجن في سبعينات القرن الخامس عشر وتأسيس أول جامعات النرويج، التي أصبحت الآن أكبر الجامعات الاسكندنافية، في أوسلو عام 1811، حين كانت كوبنهاجن مركز الحياة الثقافية النرويجية. عقب حلها، نيلز ترتشو (1751-1833)، الأستاذ النرويجي في كوبنهاجن، هو الذي أصبح عام 1813 أول أستاذ فلسفة في النرويج. خلف ترتشو، وهو ناقد ذو ميول اسبينوزية للفلسفة الكانتية، أستاذ هيجلي، هو ماركس جاكوب مونارد (1816-97)، وقد هيمن فكر هيجل، الذي قدمه إلى النرويج الكاتب الهولندي بول مارتن مولر (1794-1838)، في القرن التاسع عشر ولكن دون أن يترك مخلفات مهمة. لقد شهد مطلع القرن العشرين تحولا شطر علم النفس التجريبي ثم إلى التحليل النفسي؛ من الأمور ذات الدلالة أنه في عام 1928 أصبح أحد كرسيين في الفلسفة خلال فترة كثرة الديون التي حدثت على يد ك. شجلدرب (1895-1974) كرسيا في علم النفس. حتى بعد الحرب العالمية الثانية ظل الكرسي الثاني، الذي عين له أرن نيس (ب. 1912) عام 1939، كرسي النرويج الوحيد المخصص للأساتذة المتعاقد معهم في الفلسفة.

يعد نيس مسؤولا إلى حد كبير عن المنزلة التي تبوأتها الفلسفة في الحياة الأكاديمية النرويجية، وفي المجتمع بوجه عام. لقد اشترك في الثلاثينيات في حلقة مورتس شلك الدراسية وظل على اتصال منتظم *بحلقة فينا رغم اختلافه مع أعضائها حول بعض المبادئ. لقد كان يعارض الحكم بأن الأحاجي الفلسفية التقليدية عبارة عن إشكاليات زائفة وأن البحث الامبيريقي لا يقوم بدور في النقاش الفلسفي، ولذا أقر أن الأبحاث الامبيريقية قد تقوم بدور جلي في مثل هذا النقاش. في عمل واعد كتب في الثلاثينيات (Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten) (الإدراك المعرفي والسلوك المعرفي، 1936)، استبق نيس عددا من المواضيع المألوفة لدى *الفلسفة التحليلية التي أعقبت الحرب. لقد أثرت أفكاره بشكل واضح على البحث الاجتماعي في النرويج، الوعد بالتعاون بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع نتج عن مجلة Inquiry التي أسسها نيس. الفلاسفة أنفسهم كانوا منقسمين. استغل البعض منهج نيس الخاص «بالسيمانتكس الامبيريقي» (مثال هارولد اوفتساد، ب. 1920)، أو كما في حالة انجيموند جلفاج (ب.1925) قاموا بإعادة تشكيلها.آخرون استفزتهم *وضعية و*سلوكية باجيتان في برنامج نيس، سلكوا دربا استبين في عمل واعد بالقدر نفسه كتبه هانز سركرفهيم (ب.1926)، Objectivism and the Study of Man (1959). لقد قام هؤلاء الفلاسفة، شأن هذا الأخير، ومنهم اودن فستي (ب.1938) وجنر سكريك (ب.1937)، بإجراء أبحاث فيما أسماه كارل أوتو أبل «علم استخدام اللغة الترانسندنتالي»، حيث تم توكيد الفصل بين التفسير في العلم الطبيعي والفهم في العلم الاجتماعي. في الوقت نفسه، ولأن نيس عني بشكل متزايد بمسألة الجوانب المنظومية من مشروعه الامبيريقي الفلسفي المشترك، استقال من منصب الأستاذية كي يركز على مسألة البيئة.

في الوقت الحاضر، يمثل الفلاسفة النرويجيون، الذين يتعلم الآن كثير منهم في بلدان أخرى، مواريث متنوعة بدءا من (وضمن) الموروث «التحليلي» وانتهاء «بالقاري»، أو الاثنين معا، كما في حالة داجفن فولسدال (ب.1932) وجون التسر (ب.1940). ثمة موروث في المنطق الرياضي تمثل على نحو شهير في أعمال ثورالف سكولم (1887-1963)، وهو أستاذ في الرياضيات في أوسلو منذ عام 1938 حتى عام 1957. توجد الأرشيفات الفتجنشتينية في برجن حيث يتجذر موروث ڤتنجشتيني في الاستاطيقا. منذ نهاية الثمانينات، قام عدد من الفلاسفة، من أشهرهم كنت اريك تراني (ب.1918)، بالتعاون في إنجاز أعمال مراكز جديدة للبحث في الجوانب الأخلاقية والبيئية للعلم، الطب، والسياسة. إن وجود مادة تمهيدية مكرسة منذ زمن طويل (examen philosophicum) في المنطق، علم المناهج، وتاريخ الفلسفة متطلبة من كل طلاب الجامعة، فضلا عن تأسيس جامعات في برجن، تروندهيم، وترومسو في السنوات التي أعقبت الحرب، إنما تعني أن حشدا

متزايدا من طلاب الجامعات قد أصبح مطلعا على المواريث والفكر الفلسفي، في حين أصبح معهد الفلسفة التابع لجامعة أوسلو بمناصبه التدريسية الأربع وأربعين في عام 1993 أحد أكبر معاهد الفلسفة في أوربا.

أي.ه.

*الهولندية، الفلسفة؛ السويدية، الفلسفة.

Jon Elster, Making Sense of Marx (Cambridge, 1985).
A. Naess, Interpretation and Preciseness (Oslo, 1953).
H. Skjervheim, 'Objectivism and the Study of Man', Inquiry (1974).

* **النزوع.** *القدرة، الميول، *الكمونية، أو *القدرة على الفاعلية أو المفعولية بطريقة بعينها. تشتمل الأمثلة الواضحة على سرعة الغضب، القابلية للكسر، وكون الشيء ساما. الخصائص اللانزوعية (مثال عمر الشخص) تسمى أحيانا بالخصائص «الجوهرية» أو «المطلقية». ثمة مفاهيم كثيرة لا تبدو نزوعية استبين من التحليل أنها كذلك، وهي تشتمل على مفاهيم ذهنية مثال الاعتقاد والرغبة. (*رايل؛ *السلوكية؛ *نظرية الهوية في العقل). *الخصائص الثانوية، مثال الحمرة، عوملت أيضا على اعتبار أنها نزوعية، وكذا شأن الفضائل الأخلاقية، مثال الشجاعة. يرى البعض أنه يستحيل على الخصائص النزوعية أن تكون أساسية، على اعتبار وجوب أن يتوقف كل نزوع على خصائص توفر قاعدته أو أساسه (قابلية قطعة السكر للذوبان مثلا ترتهن بخصائصها الكيميائية). على ذلك، ثمة من يرى أن خصائص المادة الأساسية نزوعية.

ب.جي.م.

*السببية؛ الشرط.

J.L. Mackie, Truth, Probability, and Paradox (Oxford, 1973), ch. 4.

* **المناسبية.** نظرية في طبيعة كثير مما نعتبره سببية. إنها تقر أن كل العلاقات القائمة بين الأشياء الفيزيقية، أو بين العقول البشرية والأشياء الفيزيقية، التي نفترض حدسيا أنها سببية، ليست في الواقع سببية. العلاقات نتيجة لمشيئة الله بمعنى أنه في حوادث بعينها، تكون «الأسباب» مقترنة دائما بحوادث أخرى، «آثارها»، لأنه حين يقع السبب يشاء الله وقوع الأثر. من بين المبررات التي طرحت لهذه النظرية أنها التفسير الوحيد الذي يمكن تصوره للضرورة السببية.

ب.جي.ب.ن.

*السببية؛ التناظرية السيكولوجية؛ سابق الإنشاء، التناغم.

N. Malebranche, The Search after Truth (1674-5), tr. T.M. Lennon and Paul J. Olscamp (Columbus, Oh., 1980), VI. ii. 3.

* **النسبية، الاهمية الفلسفية للنظرية.** في نظرية النسبية الخاصة عند أينشتين، العلاقات ليست مطلقة؛ الحوادث التي تقع متزامنة في أمكان مختلفة في إطار مرجعي ما ليست متزامنة في كل الأطر المرجعية. يعتبر بشكل سائد تأويل مالنوسكي الهندسي للنظرية، الذي يعتبر الزمن بعدا رابعا، مؤثرا عميقا في مفاهيمنا *للمكان والزمان؛ غير أن ملاحظته التي تقتبس غالبا بأن المكان والزمان «سوف تصبح مجرد ظلال، ولن يبقى إلا نوع من الوحدة بينهما»، نوع من الحكم المتكلف يتوجب التعامل معه بشيء من الشك.

تثير النسبية العامة مسائل تتعلق بالفيزياء والهندسة، حيث تنكر دور الهندسة التقليدي بوصفها فرعا *قبليا؛ كما تتعلق بالنزاع الميتافيزيقي التقليدي حول ما إذا كانت الحركة نسبية وما إذا كان المكان والزمان علاقات ضمن الأشياء أو توجدان على نحو مستقل عنها.

م.سي.

J.R. Lucas and P.E. Hodgson, Spacetime and Electromagnatism (Oxford, 1990).

* **النسبانية الابستمولوجية.** نظريات نسبانوية في *المعرفة قديمة قدم مثيوسلاه، أو على الأقل براتوجوراس، وهي رائجة الآن كما عند فوكو وروتري، غير أن فحواها الدقيق يظل مراوغا. عرضها براتوجراس بطريقة مختصرة ومكثفة، وجعل سقراط يتساءل عما يعنيه، وعن كيف يمكن أن تكون النسبانية صحيحة، وذلك بقوله «الإنسان مقياس الأشياء جميعها؛ مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لاوجود ما لا يوجد منها».

الملاحظة الذكية لافتة، لكنها قابلة للعديد من التأويلات. كان براتوجوراس معنيا أساسا بمعرفة الإدراك الحسي والتنويعات البشرية المفردة. يبدو أنه اعتقد أن كل ما يعتقده أي فرد صحيح (عنده). لم يواجه سقراط صعوبة في تبيان كيف أن هذا مناف للعقل، إذ يتوجب على الفرد أن يفهم ماهية القيام بخطأ في الإدراك الحسي، سواء اكتشفه هو أو غيره. الراهن أن *النسبانية الشاملة على مستوى «صحيح عندي» ليس لديها الكثير كي تقدمه إلى حد أن رواجها بين الناس أمر لافت حقا. كل ما نحتاجه أن نسأل عما إذا كان الزعم «س صادق بالنسبة لي» صادق فحسب نسبة لي (وهكذا)، كي نلحظ أن المنقبة، مهما كانت، التي

يحتازها التنسيب الأصلي لا تعزى إلى محمول الصدق، بل إلى شيء في محتوى الاعتقاد. الراهن أنه بالمقدور الدفاع عن نسبانيات موضعية، مثل النسبانيات التي يفترض تضمنها في أحكام الذوق. ولكن إذا كالنت هذه الأحكام مجرد إقرارات تفضيلات فرد أو جماعة، فإنها تبدو هي نفسها في وضع يتجاوز التنسيب.

أحيانا تقتصر خطابية النسبانية على لفت الانتباه إلى الحاجة إلى إطار مفهومي لتأويل الواقع دون إنكار وجود واقع يتوجب تأويله على هذا النحو، غير أن النسبانية التامة تتجنب ذات فكرة الواقع غير المؤول بوصفه مستقلا عنا أو عن مخطط ما للفهم. هنا تتوحد المسائل مع مسائل الميتافيزيقا وعلم الدلالة وتتأرجح المناظرة على نحو مربك بين قضايا من قبيل *المثالية و*الواقعية، *نظريات الاتساق في مقابل *التطابق في الصدق، *البراجماتية والواقعية (مرة أخرى). ثمة برهان متواتر على النسبانية المتطرفة يشير إلى استحالة قول أو فهم أو تبليغ أية حقيقة دون استخدام لغة أو إطار مفهومي. آنذاك يجادل بأن الحقيقة المبلغة على هذا النحو مرتهنة بشكل متطرف بالمخطط الذي تعرض عبره. إذا أنكر نصير النسبانية إمكان التعبير عن الحقائق المعبر عنها في لغة أو ثقافة أخرى، ثمة سبيل للجدل حول هذه المسألة. غير أنه محتم على البرهان نفسه أن يطرح عبر مخطط أو لغة، ومن شأن هذا أن يحكم مسبقا على المسألة. إن فكرة *المخطط المفهومي تتعثر هنا بسبب ضغط النسبانية، إذ إن الموضوع، حين يفهم بطريقة عادية، قابل تماما للنقاش (مثلا السؤال «هل يمكن التعبير عن مفهوم *ennui* بالإنجليزية؟» يمكن نقاشه بالإنجليزية)، في حين أن نصير النسبانية يصر دائما على وجود معنى فلسفي لا منظور وفقه يتوفر لتحقيق تقدم في المخطط المفهومي نفسه. يبدو المخطط في آن في العالم ومتجاوزا له. هذا ببساطة جانب من المسألة تطرحه منزلة النسبانية نفسها بوصفها حقيقة. هل لا تصدق إلا نسبة لثقافة أو لغة أو فرد بعينها، أم أن صدقها يتجاوز مثل هذه القيود؟ إذا كانت لا تصدق إلا نسبة إلى ثقافة أو لغة أو فرد، فربما تكون هناك سياقات تعد فيها باطلة (نسبيا)؛ أما إذا كان صدقها يتجاوز مثل تلك القيود، فيبدو أنه قد تم التخلي عن المبدأ.

مدى العلاقة النسبانية مهم. ربما يتوجب علينا حمل براتوجراس محمل الجد حين يطرح الجنس البشري على أنه التنسيب، ويعتبر هذا بديلا للتنسيب الفردي أو الثقافي أو اللغوي. ولكن ماذا عن المريخيين؟

سي.أي.جي.سي.

D. Davidson, "On the Very Idea of Conceptual Scheme", in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984),

Plato, Theatetus.

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ, 1979).

*** النسبانية الأخلاقية.** الرؤية التي تقر أن التقويمات الأخلاقية ترتهن بشكل أساسي بالمعايير التي تحدد قوانين أخلاقية بعينها، الممارسات والقواعد السلوكية التي تقبلها جماعة اجتماعية في مكان وزمان بعينهما. بحسبان وجود تعددية في الجماعات الاجتماعية، ذات أعراف وعادات مختلفة، يجادل أنصار النسبانية الأخلاقية أنه ليس هناك منظور يمكن وفقه تقويم تلك القوانين؛ ليس هناك معايير «مطلقة» يمكن نقدها وفقها.

لدعم موقفه، يشير نصير النسبانية إلى شواهد أنثروبولوجية على التنوع الثقافي، والتاريخي والجغرافي، استبين أنها أعظم مما توقع رجالات أخلاق من أمثال هيوم وكانت. تركن النظرية النسبانية أيضا إلى مفاهيم تستخدم كثيرا في مواضع أخرى من الفلسفة الحديثة، مثال «*المخططات المفهومية البديلة»، و«*ألعاب اللغة». وفق بعض التصورات يمكن اعتبار الاختلاف الثقافي «غير قابل للقياس وفق الوحدات نفسها»، عوزا تاما للمفاهيم والمنظورات المشتركة.

قد يقبل ناقد الاختلافات الظاهرة في المنظورات الأخلاقية ويجادل على ذلك بأن نصير النسبانية يميل إلى المبالغة في مترتباتها. يمكن تمييز بعض القيم البشرية الأساسية المشتركة بين نطاق كبير من الثقافات والجماعات والمجتمعات، مثل الشجب الأخلاقي للقائد الذي يستخدم سلطته في استغلال شعبه واضطهاده؛ والاتفاق بين جماعات مختلفة على نحو متطرف على الحاجة إلى حسم محايد للنزاعات يقوم به فرد أو جماعة مخولة. بعض الكتاب، مثال جون فينيس، يقترحون عدة «أشكال أساسية للخير» تشتمل على المعرفة، الحياة، التوافق الاجتماعي، «المعقولية العملية»، تؤسس وتبرر وضع القواعد الأخلاقية، وتوفر قاعدة مشتركة مهمة بين الجماعات وقوانينها. يكفي هذا للتمكين من قيام حوار عقلاني كما يكفي لنقد منظور المرء الأخلاقي الخاص به والخاص بالأخرين.

أحيانا يعتقد أن النسبانية الأخلاقية تقدم دعما خاصا للتسامح بوصفه موقفا أخلاقيا تجاه قوانين أخلاقية مغايرة لتلك التي يعتد بها المرء. المفارق أنه إذا قبلنا

هذا كموقف عام (وبوصفه مستحسنا أخلاقيا بشكل عام)، فإنه سوف يناقض النسبانية التي تنكر كل المبادئ السلطوية بوجه عام.

ر.و.هـ.

J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980).
D. McNaughton, *Moral Vision: An Introduction to Ethics* (Oxford, 1988).
B. Williams, Morality(London, 1973).
———, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985).

* **التناسخ.** حياة جسمية جديدة مميزة، بهوية جديدة بوجه عام، وعادة كإعادة ولادة، لشخص مات. يمكن أن نعثر على الاعتقاد في التناسخ عند اليونان الأقدمين وفي الهند القديمة، كما أن الفكرة اليونانية التي تقر أن النفس التي على وشك التناسخ تشرب من نهر الليثي (النسيان) فكرة نمطية لافتراض أن من يتناسخون لا يذكرون سوى القليل أو لا يذكرون شيئا. السؤال الفلسفي المهم هو: بأي معنى يعتبر المتناسخ شخص الميت نفسه؟ يتركز النقد البوذي للميتافيزيقا الهندية حول هذه المسألة، ويجادل *The Questions of King Milinda* بأن أي تحديد للتماثل عشوائي أساسا. حتى لو أن دوافع الميت الروحية قادت بطريقة ما إلى الحياة الجديدة، فإن العلاقة بين الحياتين يمكن أن تقارن بعلاقة لهب جديد بلهب سبق وجوده أوقد منه. «هل هذان لهبان أو اللهب ذاته؟»، يتساءل الفيلسوف البوذي، مضمنا أنه لا أساس للإجابة.

جي.جي.ك.

*البوذية، الفلسفة؛ الموت؛ الخلود.

Wendy O''Flatherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (Berkeley, Calif., 1980)
.

* **الإنسانية، الطبيعة.** تحليل مفهوم الطبيعة الإنسانية، ما يعد أساسيا للإنسان، مسألة صعبة بقدر ما هي مهمة في الفلسفة. تتعين إحدى الإشكاليات الأساسية في أنه لا يتضح مباشرة نوع الإجابة التي تناسب تلك المسألة. هل يتوجب أن تعرّف الطبيعة الإنسانية نسبة إلى الوليد الجديد، بحيث تكون حزمة من الإمكانات، أم يتوجب تعريفها نسبة إلى الفتى الذي استكمل نموه، ما يثير مسألة ما إذا كان يتوجب اعتبار التدريب حاسما للطبيعة الإنسانية، أم أنه شيء يحيد بطبيعتنا عن وضعها الصحيح.

بصرف النظر عن طريقة المرء في الإجابة عن هذه الأسئلة، أو جزئيا وفق طريقة إجابته عنها، يوجد عدد من القضايا المركزية التي هيمنت على النقاش الفلسفي للطبيعة الإنسانية: هل ثمة فروق نوعية بين البشر وسائر الحيوانات، أم أن المسألة مسألة كميات وتوازن؟ هل ثمة شيء مركزي يحتازه كل البشر، أم أن هناك مدى من النوعيات، يمكن الاستغناء عنه بطريقة غير منظومية؟ والأهم من كل ذلك، هل الطبيعة الإنسانية خيّرة أو شريرة بطبعها، أم تراها محايدة؟

لدى أفلاطون، بتقسيمه الثلاثي للنفس، أجوبة عن كل تلك الأسئلة: لا ريب أننا مختلفون عن سائر الكائنات بقدرتنا العقلانية على إدراك المثل؛ كل الناس ولا أحد سواهم قد يحتازون على العناصر الثلاثة المركزية، ولكن بالطبيعة يحتاز البعض على جزء أكثر تطورا وهيمنة مما يفعل غيره؛ وفق هذا، فإن الطبيعة الإنسانية ليست خيّرة ولا شريرة، ولكن بالتدريب المناسب (أو بعوزه) يمكن لهذه الطبيعة أن تصبح خيّرة أو شريرة. بخصوص هذا الزعم الأخير، يختلف أفلاطون بشكل متطرف عن المفهوم اليهودي ـ المسيحي للطبيعة الإنسانية، الذي يعتبر الإنسان، وفق قصة هبوط آدم إلى الأرض، في حالة خطيئة أساسا، لا خلاص لنا منها إلا برحمة الله.

كان لفكر الأكويني أثر معمق، فقد ركن إلى أصول أرسطية في تشكيل مذهبه في القانون الطبيعي، بحيث وكد أن أي تصور ملائم في الطبيعة الإنسانية ملزم بأن يؤكد الجانب الروحي فينا على حساب الجسدي، رغم أن نتائجه الفردية ـ مثال زعمه بأن *الجنسية المثلية تتضمن استخداما غير طبيعي ومن ثم استخداما آثما لأجزاء الجسم ـ تظل موضعا للجدل. غير أنه ظل بوصفه مسيحيا ملتزما بتفردنا الجوهري، وهذا اعتقاد لم يشكك فيه حتى حلول القرن الثامن عشر، حين بدأ كتّاب من قبيل ديفيد هيوم يؤكدون تواصلية القدرات البشرية الخاصة بالعقل والعاطفة مع قدرات الحيوان. بيّن أن هذا تحد تم توكيده بظهور التأملات التطورية.

صحبة هذه التطورات، كان هناك تحول متزايد عن الاعتقاد المسيحي في الشر الكامن فينا. لقد دفع روسو وأنصار الرومانسية بالبندول إلى أقصى مداه، حيث اقترحوا أن صغير السن الذي لم ينم بعد وحده الخيّر حقيقة. تأسيسا على فهم خاطئ كلية للحقائق، تنامى الاعتقاد في أننا نجد عند «المتوحش الشريف» الطبيعة الإنسانية غير الملطخة المحضة. لكن ثمة من ارتأى خلاف ذلك. لقد اقتنع جون ستيوارت مل وبعض من أنصار التطورية المبكرين من أمثال تومس هنري

هكسلي بالقرد الكامن فينا وبالحاجة إلى الانتصار على طبيعتنا المتوحشة. كان فرويد أكثر اتزانا، فقد وكد العنصر الفطري في الطبيعة الإنسانية قدر ما وكد الآثار الحاسمة التي تحدثها البيئة الأسرية في تطويرها. في هذا الخصوص، فإن إسهامه الأساسي يرتكن إلى نظرياته الفردية أقل من ارتكانه إلى افتراضه أنه بقدر ما نكون نتاجا ماضينا، من غير الملائم أن نوجه التهم أو اللوم لمن لا يناسبون نموذجنا.

ثمة رؤية معاصرة ذات أثر معمق، ولكن خارج الفلسفة الاحترافية أكثر منه في داخلها؛ إنها الرؤية «البنائية» التي تنكر وجود أية طبيعة بشرية جوهرية. عندها كل هذه المفاهيم مجرد مكونات ثقافية، استحدثت في الغالب من قبل قطاع في المجتمع لاضطهاد قطاع آخر. غير أن هناك سلسلة من المواقف التقليدية تظل موجودة، بدءا من أولئك الذين يرون أن الطبيعة الإنسانية محددة كلية ولا تخضع من ثم لتقويم الأخلاقي، وهذا هو رأي علماء البيولوجيا الاجتماعية، وانتهاء بالذين يعتبرون الطبيعة الإنسانية نتاجا للاختيار البشري الحر ومن ثم يعتبرونها أخلاقية أساسا وبشكل جوهري، وهذا هو موقف الوجوديين وأخلافهم.

م.ر.

*التطور؛ الامبيريقية؛ العقلانية؛ الإنسانية، الكائنات.


A. MacIntyre, > *After Virtue* (Notre Dame, Ind., 1981).
E.O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass., 1978).


* **الناس، فلسفة.** ثمة ثلاثة أنواع أساسية من فلسفة الناس: ترشيد عام بخصوص التصرف في الحياة، اعتبارها للإشكاليات التقنية المعيارية في الفلسفة، وترويج الفلسفة.

الأول هو ما تعنيه العامية بكلمة «فلسفة» وما يتوقعه معظم الناس من الفلاسفة ويحبطون في معظم الأحوال لعدم حصولهم عليه. الاستغناء عن مثل هذا الترشيد ما لبث أن أصبح جانبا مهما من جوانب الفلسفة اليونانية. لقد بدأ بهجوم سقراط، على لسان أفلاطون، على أخلاقية معاصريه السوفسطائيين المحسوبة، ثم عبر علم الأخلاق عند أرسطو، ثم غدت مادة الفلسفة الأساسية لفترة طويلة منذ عهد حكم الاسكندر الأعظم حتى سقوط الامبراطورية الرومانية. لم يغفل الرواقيون والأبيقوريون المنطق و«الفيزياء» كلية، اللذين اعتبرهما أرسطو مكوني الفلسفة، فضلا عن الأخلاق. ولكن، خصوصا في الفترة الرومانية، عند ابكتيوس وسينيكيا وآخرين، أصبح العنصر الأخلاقي هو المسيطر.

في العصور الوسطى، مع المتعليمن الاكليريكيين والمثقفين، أصبح ترشيد التصرف في الحياة مهنيا ومشروعا قانونا. قللت الحياة الأخلاقية، التي كانت موجهة شطر الخالد، من شأن وجود الإنسان الدنيوي، ولم تعن كثيرا بالفردية الشخصية. لكن أنصار الإنسية في عصر النهضة غيروا كل ذلك، حيث احتفي بتنوع الكينونات البشرية، كما في *Colloquies* لايرامسوس. ظهر العرض العقلاني، غير المنظم، لـ *Lebensweisheit* [حكمة الحياة] في شكل مقال عند مونتاني ثم حاكاه بيكون (الذي كانت مقالاته قي الواقع مزيجا من الأقوال المأثورة). في القرنين السابع عشر والثامن عشر وجد رجالات الأخلاق في فرنسا، من أمثال لا روتشفوكاولد الساخر على نحو مجهد، زميلا بريطانيا جادل في صموئيل جونسون، وأمريكيا حيويا جادل في بنجامين فرانكلين، وألمانيا ذكيا في لتشنبرج. تشامفورت الذي توفي عام 1794 من أولئك الرجالات المتأخرين؛ أما الفظ المتحمس وليام كوبيت صاحب *Advise to Young* Men فهو فرانكلين أكثر حظوة بالقبول.

أحد فلاسفة القرن التاسع عشر طبق نفسه بفطنة لافتة ونفاذ بصيرة على حكمة الحياة عند شوبنهور، أساسا على أجزاء ليست تقنية من *Parerga und Paralipomena.* يمكن اعتبار نيتشه شخصا يواصل المهمة نفسها، التي كان مهيئا لها على نحو لافت بوصفه كاتبا وإن كان غير ملائم على نحو لا رجاء منه بوصفه كائنا بشريا. في فترة أسبق من ذلك القرن، عني ارمسون بالموضوع؛ وقرب نهايته، تخلص شو، خصوصا في مقدماته، من قدر كبير من النصح، على طريقة صمويل بتلر، الذي أعجب به كثيرا. كلاهما عمل على إضعاف منزلة الفيكتورية في العالم الذي يتحدث الإنجليزية.

ربما يكون فيلسوف فلسفة الناس الأكثر تميزا في القرن الحالي هو ألين (إملي تشارتير)، الذي نشر أفكاره عبر عدة آلاف من المقالات على الصحف، تبلغ واحدتها ما يقرب من 600 كلمة. كان نتاج هافيلوك إيليس، جون كوبر بويز، وآلدوس هكسلي، أقل غزارة لكنه مؤثر بالقدر نفسه. على مستوى أكثر تواضعا نجد الأمريكي سدني هاريس، كاتب مقالات تنشر أعماله في عديد الصحف، وقد تفوق على كتاب من قبيل آن لاندرز وآبي بعمومية اهتماماته. أسهم ج.ك. تشسترون بطريقة هامشية في هذا التقليد، وكذا فعل كتاب الأقوال المأثورة من قبيل لوجان بيرسال سمث وجيرالد برينان. في العقود الثلاثة الأخيرة، قام الفلاسفة، بعد فترة

إحجام طويلة عن كل شيء باستثناء الاهتمام الأكثر تجريدا وأقل عناية بإشكاليات السلوك والممارسة، بالمشاركة النسبية على المستويين السياسي والجماعي خصوصا، ولكن بطريقة أكثر شخصية، كما فعل كتاب *An Atheist's Values* لرتشارد روبنسون وكتاب روبرت نوزتش الذي لم يحظ بمعاملة متعاطفة *The Examined Life*.

النوع الثاني من فلسفة الناس، الفلسفة الهاوية، إنما يفترض وجود *فلسفة احترافية تعرّف نفسها قبالتها. هذا شبيه إلى حد كبير بالفلسفة المؤسساتية التي نجدها في اليونان القديمة في أكاديمية أفلاطون، لوقيون أرسطو، وسائر المدارس اليونانية؛ وقد ظهرت ثانية عبر المدارس الكاتدرائية إبان نشأة الجامعات منذ القرن الثاني عشر، لكنها ضعفت في عصر النهضة حتى انبعاث الجامعات البطيء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. في فترة الضعف الأخيرة، كان كل الفلاسفة المبرزين، من ديكارت حتى هيوم، هواة رسميين. الفلسفة الهاوية جنسا من خلق القرن التاسع عشر حين تعلمت الجموع وعنيت بتعليم نفسها.

بالرغم من سرقاته الأدبية، فإن كولرديج أكثر أهمية من أن يعد هاويا. أما كارلايل فقد كان نبيا أكثر منه أي نوع آخر من الفلاسفة، كما هو حال رسكن. حقق هربرت سبنسر نوعا من الاحترافية بسبب إنتاجه. كان مؤرخ الفلسفة جي.د. موريل ناظر مدرسة مثل آرنولد. أما جي.ه. ستيرلنج، الشارح المغمور بالسعادة لهيجل، فقد كان طبيبا. كان شادورث هودجسون فيلسوفا جنتلمان ذا وسائل خصوصية. من الحالات الأكثر كمالا نذكر الدوق الثامن لآرجيل، وزير خارجية الهند، فضلا عن توليه مناصب أخرى، وجيمس هنتون، مؤول *The Mystery of Pain*. أما أي.جي. بلفور فقد كان بعظمة دوق آلرجيل، لكنه كان فيلسوفا أفضل منه.

في القرن الحالي تفشل الأنساق الهاوية على نحو مطرد في الحصول على فرص النشر، حيث تظهر معظم أعمالها في شكل مخطوطات ونسخ مصورة. من الاستثناءات الآسرة نذكر *The Social Contract of the Universe* لـ سي.ج. ستون، وهو عمل استنباطي طموح. هناك أيضا أعمال ل.ل. ويت وجورج ملهويش، وفي الولايات المتحدة آين راد، نصير الموضوعانية والمصلحة الذاتية المجهد.

ترويج الفلسفة، النوع الثالث، حتم قيامه بالجمع بين غموض احترافي وصعوبة متزايدين ومطلب جماهيري بالتنوير. أول أهم الأعمال التي كتبت بالإنجليزية والتي تستجيب لهذا المطلب كتاب ج.ه. لويس *Biographical History of Philosophy*. ما لبثت أن ترجمت مقدمات الفلسفة التي كتبها بولسن واندلباند من الألمانية بعد نشرها في نهاية القرن التاسع عشر. كتب أي.و. بين تواريخ قصيرة ممتازة للفلسفة القديمة والحديثة. غير أن أفضل الأعمال الترويجية للفلسفة يظل كتاب *Problems of Philosophy* لرسل. في فترة ما بين الحربين كان هناك أولاف ستابليدون، جون ماكيري صاحب الأسلوب الراقي، رائد الفلسفة في الراديو، ومتقد الحماس والمتحرر بكل معنى سي.إي.م. جود. منذ عام 1945 أصبح ما كان صناعة ريفية متواضعة حقلا منتجا كبيرا بزيادة عدد طلاب الجامعات. مقدمتا هوبسر لـ *Philosophical Analysis* و *Human Conduct* متفردتان من حيث المدى، الموثوقية، والرواج المستحق، رغم أن الأولى، التي نشرت لأول مرة عام 1956، تظهر على نحو مفهوم علامات الشيخوخة. وحدهم الاحترافيون الأكثر تقشفا يبدون قادرين على مقاومة مغريات شرح أنفسهم لعموم الناس.

أي.كيو.

*فلسفة الحياة؛ الزائفة، الفلسفة.

W.E.H. Lecky, *The Map of Life* (London, 1899).

W. Tatarkiewicz, Analysis of Happiness (The Hague, 1976).

* **الإنسية**. النزوع شطر توكيد الإنسان ومنزلته، أهميته، قدراته، منجزاته، اهتماماته، وسلطته. للإنسية دلالات مختلفة متعددة، تتوقف إلى حد كبير على ما تقارن به. فضلا عن كونها تشير إلى مزاعم تتعلق بالإنسان، بمقدورها أيضا أن تشير إلى نزوع نحو دراسته بوجه عام. بدأ المفكرون اليونانيون الأوائل بدراسة الكون بوصفه كلا، كما قاموا بدراسة ظواهر مفردة فيه، مثل الطقس، الزلازل، الخ.، ثم التفتوا إلى مسائل تتعلق بالمنطق والميتافيزيقا، لكن ما يسمى بالحركة الإنسية لم تنشأ إلا في القرن الخامس قبل الميلاد حين أنزل السوفسطائيون «الفلسفة من السماء إلى الأرض»، على حد تعبير شيشرون، وذلك عبر طرح قضايا اجتماعية وسياسية وأخلاقية.

ترتبط الإنسية أيضا *بعصر النهضة، حين تشير إلى درب يفضي من الله إلى الإنسان بوصفه محل الاهتمام المركزي. يظل الله هو الخالق والسلطة العليا ـ فأنصار الإنسية في عصر النهضة أبعد ما يكونون عن الإلحاد ـ لكن نشاطه اعتبر أقل مباشرية، وأقرب لأن

يكون تحكما عاما منه إلى تدخل يومي، ما مكن من انبثاق الرؤية العلمية التي اعتبرت الكون محكوما بقوانين طبيعية، وإن كانت منزلة من عند الله. (ثمة رؤية مماثلة طرحت في عهد أسبق حين ركن الرواقيون إلى فكرة القدر اللاشخصي لضمان الاستقرار المتطلب لوصف متسق للعالم.) تعين أحد الأوجه التي جعلت هذا تطورا إنسيا على نحو خاص في توكيد، وبسبب نجاحه، تشجيع قدرة الإنسان على الكشف عن الكون عبر جهوده الخاصة، والتحكم فيه على نحو متزايد.

الصراع بين العلم والدين الذي حدث في القرن التاسع عشر، إلى حد كبير بسبب تضارب الداروينية مع قراءة أساسية للإنجيل، هو الذي أكسب الإنسية ارتباطها المحدث بالإلحاد أو اللاأدرية. هكذا ارتبطت الإنسية، التي غالبا ما تسمى بالإنسية العلمية، *العقلانية، لا بمعناها الفلسفي الأساسي بل بمعنى الركون إلى العقل في مقابل الوحي أو السلطة الدينية كوسيلة لاكتشاف العالم الطبيعي وطبيعة الإنسان ومصيره، وبوصفه أيضا طارحا لأسس الأخلاق؛ أحيانا يستخدم التعبير «الإنسية الأخلاقية» في هذا السياق الأخير، رغم أنه بالمقدور أيضا تسمية هذه الرؤية بالإنسية العلمية طالما أنها تزعم قدرة العلم على طرح أساس للأخلاق. بيد أنه يتوجب تمييز الركون إلى العقل في علم الأخلاق عن ذلك الركون السائد في القرن السابع عشر والثامن عشر، بأصدائه في القرن العشرين، حيث العقل لا يقابل السلطة الدينية بل يقابل المشاعر والعواطف.

يحتج بعض الإنسيين على لقب «العقلانية» أو «الإنسية العلمية»، إذ إنهم بالرغم من استعدادهم الاقتداء بالعقل عوضا عن السلطة أو الوحي (ولهذا السبب مستعدين لاعتبار أنفسهم أنسيين)، إلا أنهم لا يقرون قدرة العقل على توفير أساس الأخلاق، بل قد يلجؤون إلى المشاعر أو العواطف؛ الواقع أن التاريخ يخبرنا أن الجمعية الإنسية البريطانية والجمعية الصحفية العقلانية ظلتا باستمرار كينونتين مستقلتين، رغم اتفاقها في معظم القضايا. أيضا قد تنكر الإنسية فكرة متضمنة في عبارة «الإنسية العلمية» مفادها أن العلم قادر في نهاية المطاف على الإجابة عن كل الأسئلة (*الطبائعية؛ *الوضعية.) من منحى آخر، تميز الأخلاق الإنسية بوضع غاية الفعل الأخلاقي في رفاهة البشرية عوضا عن تحقيق إرادة الله.

**أي.ر.ل.**

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969).

M. Knight (ed.), *Humanist Anthology* (London, 1961).

A. Rabil Jr. (ed.), *Renaissance Humanism* (Philadelphia, 1988).

* **النساء في الفلسفة**. تبدو النساء غائبات إلى حد كبير عن تاريخ الفلسفة، وفق توصيفات الكثير من مناهج أقسام الفلسفة التدريسية. مارست النساء الفلسفة قرونا عديدة، ولكن ثمة حاجة إلى قدر كبير من البحث يكرس للكشف عن أعمالهن كي نكون في وضع يسمح بتقويم تلك الفلسفة. انظر مثلا:

Maary Aallen Wwaith (ed.), A History of Women Pphilosophers, 4 vols. (Doordrecht, 1984).

يعزى غياب النساء البادي في الفلسفة أو عوز «الكبراء» منهن إلى عدة أسباب. أحدها الفهم الانتقائي المستخدم في تشكيل شريعة الفلسفة، الإطار الذي استخدم معايير بعينها لتحديد المواضيع والأفراد والنصوص التي تعد فلسفة بحيث تضمّن في تلك الشريعة. نزعت النساء شطر أداء رديء في عملية الانتقاء هذ في الماضي بسبب تأثير الوعي الاجتماعي بقدراتهن في تقويم إنجازاتهن الفلسفية. يمكن العثور على مثل هذ االوعي بقدراتهن ضمن الفلسفة. لقد كتب كثير من الفلاسفة عن النساء، ومعظم ما قيل قدحي أو منكر. مثال ذلك، أفلاطون وأرسطو وكانت وروسو وشوبنهور ونيشته، الذين ناقشوا مسألة المرأة، غالبا فيما يتعلق بقدراتها العقلانية الفلسفية، وغالبا ما حط من شأنهن في هذا الخصوص.

رغم سهولة توثيق أمثلة على التعليقات المعبرة عن كره النساء، لم تعتبر مترتباتها إلا في فترة متأخرة نسبيا، في سياق إعادة تقويم نسوية للفلسفة ومحاولة تفسير غياب النساء عن تاريخ الفلسفة. ولأن مثل هذه التعليقات قد تبدو محاباة تاريخية محرجة عفّ عنها الزمن وتعوزها القيمة، غالبا ما تغفل في التقويم الشامل لأعمال الفلاسفة. يمكن تجاهل مثل هذه التعليقات لأنه يفترض أن المثقفين الليبراليين لم يعودوا يقرون مثل تلك الرؤى. ولعل تلك الفقرات قد اعتبرت غير مهمة نسبة إلى المسائل الفلسفية الحقيقية، وبالمقدور إغفالها بسهولة. غير أن هذا الموقف يفترض (1) أننا نستطيع بسهولة تحديد الإشكاليات الفلسفية ذات الرتبة الأولى؛ (2) أن مثل تلك الفقرات مستقلة عما يقوله الفيلسوف في مواضع أخرى (عن الطبيعة البشرية بوجه عام مثال)، ويمكن حذفها دون التأثير في الإطار العام.

إذا كان استبعاد النساء من الفلسفة مجرد حدث تاريخ - اجتماعي عارض يعزى إلى عوز الفرصة، قد يكون الزمان كفيلا بإصلاح هذا الخلل. غير أن المشكلة

قد تكون ذات جذور أبعد. ارتباط الفلسفة بممارسة مهنية علنية للعقلانية قد تعني أن النساء نزعن شطر تجنب مثل هذا الدور الذكوري واخترن اهتمامات أكثر «نسوية». ضمن الفلسفة، ربما استبعدت النساء ضمنا أو صراحة بسبب تحديد مواضيع أو اهتمامات مهيمنة بعينها ذات قيمة «ذكورية»: سبل النظر في المعرفة، النفس، العقل، والأخلاق التي يبدو أنها تعزز قيما «ذكورية» قد تستبعد أو تثبط عزيمة النساء، إما عبر تضمين أنهن أقل قدرة أو بتقويم أعمالهن في مواضيع بديلة على أنها «أقل» فلسفية.

رغم هذا التثبيط للعزائم، ونتيجة تغيرات اجتماعية واقتصادية، تزايد كثيرا عدد الفيلسوفات المحترفات في القرن العشرين نسبة إلى القرون السابقة. من الأمثلة المعروفة على الفيلسوفات المعاصرات نذكر فيليبا فوت، اريس مردوخ، اليزابيث انسكومب، لوس اريجاري. من المفكرات الأسبق عهدا نذكر هنان ارندت، سيمون ويل، سيمون دي بوفوار، وماري ولستونكرافت. ليست كل هؤلاء معتبرات لأنفسهن نسويات، ولكن ربما برزن بسبب براهين نسوية على قدراتهن. الجدل مستمر حول ما إذا كانت هناك رؤى «أنثوية» أو «نسوية» ضمن الفلسفة، حول خصائصها، وما إذا كانت تعين أو تعوق الفيلسوفات في أعمالهن.

**أي.سي.أي.**

***النسوية؛ النسوية، الفلسفة.**


Ellen Kennedy and Susan Mendus (eds.), *Women in Western Political Philosophy: Kaant to Nnietzche* (Brighton, 1987).

Miichele Le Doeuff, *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy*, etc. (Oxford, 1991).

Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thoght* (Princeyon, 1981).


* **النسوي، علم الأخلاق.** يضم هذا عددا من المواضيع. تعتبر النسوية الأسئلة المتعلقة بما يقوم به الناس وبما يتوجب عليهم عزو قيمة له، عبر إشارة خاصة إلى *الجنس والعلاقات الجنسية، وعبر توجه معياري صوب تحرير المرأة من الإجحاف الجنسي. هكذا يخوض علم الأخلاق النسوي في الفلسفة الاجتماعية: إنه يمفهم العلاقات بين الجنسين بحيث يمكن ويتعين عليها أن تتغير. يجادل النسويون أن المفاهيم الأخلاقية المهيمنة الخاصة *بالمساواة، *العدالة، الحقوق، *التحرر، *الاستقلالية، الخ. صقل بدرجة أو أخرى لصورة ذكورية على نحو خاص (وليست محايدة جنسيا) لطريقة في الوجود. تتطلب المساواة الجنسية مثلا مفهوما في «المساواة» يدعم واقع الفروق الجنسية - «العمى - الجنسي»، بوصفه كامنا في بعض سياسات المساواة في الفرص، ليس ملائما. يتوجب إعادة مفهمة فكرة «الاستقلالية» بحيث تأخذ في الاعتبار ارتباطنا بعضا ببعض.

هنا، كما في فروع أخرى من الفلسفة النسوية، يتوجب إجراء مفاوضات دقيقة ومركبة. أولا، يمكن إعادة تقويم ما يميز حياة المرأة، ويتم تقليديا تشويه سمعته. فمثلا، عادة ما تعد القدرة على *الرعاية وتثمينها، أو النزوع شطر تقديم حب لا شروط له، خارج نطاق الحياة الأخلاقية الحقة. من جهة أخرى، ترقب النسوية بطريقة نقدية العلميات الاجتماعية التي جعلت قدرات اجتماعية من قبيل الرعاية ترتبط بجنس أكثر من ارتباطها بآخر. هذا يعني أنه يتوجب تأسيس منظور نحدد وفقه «السجايا النسوية» التي يتعين استبعادها وتلك التي يتعين إعادة تقويمها.

وأخيرا، يجب أن نواجه مسألة ما إذا كنا نتطلع إلى مستقبل توجد فيه مجموعة مشتركة من المفاهيم الأخلاقية، تسري دون اختلاف على النساء والرجال، أو إلى مستقبل قد تزدهر فيها الفروق الأخلاقية (عبر مسارات جنسية واجتماعية أخرى).

**إي.جي.ف.**

*النسوية؛ النسوية، الفلسفة.


Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby, and Sabina Lovibond (eds.), *Ethics" A Feminist Reader* (Oxford, 1992).


* **النسوية.** ترتبط بهذا المصطلح فروق دقيقة في المعنى. بالمعنى الضيق، يشير إلى محاولة الحصول على حقوق سياسية وقانونية مساوية للنساء، في حين يشير في معناه الواسع إلى كل نظرية تعتبر العلاقة بين الجنسين علاقة إجحاف، اخضاع، أو اضطهاد، وتحاول تحديد وعلاج مصادر ذلك الاضطهاد.

ترجع لفظة «النسوية» إلى الأصل الفرنسي *feminisme* التي استحدثها الطوباوي الاشتراكي تشارلز فورير. أول استخدام لها بالإنجليزية كان في تسعينيات القرن التاسع عشر، حين استخدمت اللفظة للإشارة إلى دعم مساواة حقوق المرأة القانونية والسياسية بحقوق الرجل. غير أنه يمكن اعتبار كثيرين من الكتاب المبكرين نسويين بمعنى أنهم قاموا بالكشف عن اخضاع النساء ومعارضته. هكذا نجد أن كتاب ماري ولستونكراف *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) دفاع مطول عن المرأة بوصفها كائنا بشريا، قادرا

على الإفادة من التعليم والقيام بواجباتها باعتبارها مواطنة. غير أن ولستونكراف لا تذهب إلى حد الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل من حيث المشاركة السياسية، وهي تدافع عن مفهوم مختلف في المواطنة يقر أنه بمقدور النساء أن يؤدين واجباتهن بوصفهن مواطنات في البيت.

ولكن إذا كان النسويون المبكرون لا يرون المساواة في الأدوار شرطا ضروريا للنسوية، فإن الكثير من النسويين المحدثين يجادلون بأن المساواة استجابة غير كافية للاضطهاد الذي تتعرض له المرأة. عندهم، تتضمن النسوية ما هو أكثر من مجرد طلب المساواة السياسية والقانونية؛ إنها تتضمن تحديد وإزالة كل سمات الإخضاع الذي تتعرض لها النساء. يثير هذا صعوبتين مختلفتين في فهم النسوية: الأولى هي ما إذا كان هذا التعريف الواسع مفيدا، والثانية هي ما إذا كانت النسوية، وفق هذا الفهم، نسق اعتقادي أم حركة سياسية.

بخصوص الصعوبة الأولى، يجادل البعض بأن التعريف الأوسع مجرد «وصفة عامة»، ما يسمح لكل امرأة بأن تصف نفسها بأنها نسوية بصرف النظر عن موقفها السياسي. ضد هذا، قد نتساءل لماذا تسحب الأهلية من الارتباط السياسي ضرورة؛ إذا كانت النسوية تكمن في ملاحظة تعرض النساء للاضطهاد، فإن هذا يستلزم بكل توكيد تقريبا سبلا مختلفة في فهم مصادر الاضطهاد، ومختلف المقترحات لعلاج أدوائه، لكنه لا يستلزم الإمساك عن استخدام لفظة «النسوية». على العكس تماما، فإنه سوف يفسر تقسيم النسوية إلى طوائف فرعية. هكذا، ضمن تصنيف النسوية العام، نجد نسوية ليبرالية، نسوية اشتراكية، نسوية ماركسية، فضلا عن طوائف أخرى تشترك في إقرارا وجود خطأ ما في معاملة المجتمع للنساء، لكنها تختلف في تشخيصاتها للإشكالية ومقترحاتها لإحداث التغيير.

بيد أن هذا التأويل للنسوية يلفت أنظارنا إلى الصعوبة الثانية، ما إذا كانت النسوية حركة سياسية أو مذهبا فلسفيا. وفق التعريف الأضيق، والتعريف الذي شكلت وفقه حركة المرأة المنظمة في القرن التاسع عشر، يتوجب فهم النسوية على اعتبار أنها معنية بمساواة النساء بالرجال، وبمحاولة الحصول على حقوق قانونية وسياسية للمرأة. بهذا المعنى يعد جون ستيوارت مل ووليام تومسون مفكرين نسويين، فهما ينكران وجود فروق طبيعية بين النساء والرجال، أو على الأقل ينكران أنها فروق من النوع الذي يجوز تمييزه في الحقوق القانونية والسياسية. هذا الفهم للنسوية، الذي يعتبرها معنية بالحصول على حقوق قانونية وسياسية يناسب تماما مفهومها بوصفها حركة سياسية. ولكن، بتوسيع التعريف بحيث يشتمل ليس فقط السعي وراء مساواة قانونية وسياسية، بل تقويض أسباب اضطهاد المرأة الاقتصادية والاجتماعية الأكثر شمولية، يتنامى قدر صعوبة اعتبار النسوية حركة سياسية مفردة يمكن لها أن تقوم بتوحيد النساء. ذلك أن التحليلات المختلفة لمصادر اضطهاد المرأة سوف تملي استجابات سياسية مختلفة وربما متعارضة.

تصبح الصعوبة مركبة بسبب حقيقة مفادها أن حتى مطلب «المساواة قابل لمختلف التأويلات. لقد رأينا أن ماري ولستونكرافت تؤكد مساواة النساء بالرجال بوصفهم كائنات عقلانية، لكنها تعتقد أن هذه المساواة تتسق مع مفاهيم للمواطنة تختلف بين الرجال والنساء. في المقابل، يؤكد أنصار النسوية الليبرالية المعاصرة أن مساواة النساء بوصفهن كائنات عقلانية إنما يملي مفهوما مفردا لا تفضيلي في المواطنة لا يميز بين النساء والرجال بخصوص الحقوق القانونية والسياسية. لكن هذا زعم مثير للجدل، إذ إنه يجادَل بأن توكيد أنصار النسوية الليبرالية على الكائنات البشرية بوصفها كائنات عقلانية أساسا، إنما يغفل الفروق البيولوجية والاجتماعية المهمة التي تميز النساء عن الرجال، وهي فروق تقوض قدرة المرأة على توظيف مساو لحقوقها القانونية والسياسية. هكذا نرى أنه حتى حال قبولنا أن الرجل والمرأة متساويان بالطبيعة من حيث العقلانية، فإنه لا يستبان أنه بالمقدور معالجة اضطهاد المرأة عبر تأسيس حقوق قانونية وسياسية متساوية شكليا.

ينضاف إلى هذا، وبطريقة أكثر إثارة للجدل، ارتياب بعض النسويين في الركون إلى العقلانية بوصفها مبررا للمعاملة المتساوية. الزعم بأن النساء والرجال كائنات عقلانية أساسا، فيما يجادل أولئك النسويون، زعم جنسي، وهو لا يعكس حقيقة كلية، بل مجرد انشغال عنيت به الفلسفة التنويرية. بالتسليم بأهميته والدفاع عن المساواة على أساس منزلة النساء بوصفهن كائنات عقلانية، فإن النسويين إنما يدافعون عن حق المرأة في أن تكون شبيهة بالرجل.

يلفت هذا التمييز الانتباه إلى أحد سبل تشكيل النسوية تحديا مهما للنظرية الفلسفية، خصوصا لتلك الأشكال من الفلسفة التي ترجع أصولها إلى الفلسفة التنويرية. لقد تم تحديد النسوية على أنها استجابة، أو مجموعة من الاستجابات، للاضطهاد الذي تتعرض له

المرأة بمختلف أشكاله. غير أن هذا الاضطهاد ينشأ جزئيا عن الاعتقاد بأن للرجال والنساء طبيعتين مختلفتين ـ الرجال عقلانيون في حين أن النساء عاطفيات، أو الرجال منطقيون والنساء حدسيات. يسود هذا الاعتقاد (أو أي من صيغه) في تاريخ الفلسفة، وقد نجده في أعمال أرسطو، كانت، هيجل، روسو، وكثيرين آخرين. قبالة هذه الخلفية، يمكن اعتبار العقلانية مفهوما يتعلق بالجنس، مفهوما يعتقد غالبا أنه يسري على الرجال دون النساء، أو بطريقة مختلفة بعض الشيء، مفهوما لا يسري على النساء إلا سريانا غير مباشر.

ثمة استجابتان مختلفتان لهذا التوكيد على العقلانية: الاستجابة التي تعزى إلى ماري ولستونكرافت، وإلى النسويين المبكرين بوجه عام، والتي تتخذ شكل إنكار احتياز المرأة على طبيعة مختلفة عن الرجل ، وتوكيد أن المرأة، حين تعلّم بطريقة مناسبة، قد تصبح عقلانية مثل الرجل. في الآونة الأخير استبينت استجابة أكثر تطرفا. إنها تسلم بأن طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل، لكنها تدافع عن شكل من النسوية تحتفي بهذا الاختلاف، وتدعو إلى إعادة تقويم «سجايا المرأة»، سجايا العاطفة والحدس، وتعلي من شأنها نسبة إلى قيمة العقلانية الذكورية.

بيّن أن ثمة مترتبات تنجم عن هذه المقاربة المتطرفة نسبة إلى فلسفة الأخلاق والسياسة. مثال ذلك، النصح بالتقليل من الاهتمام بأحكام العقل الكلي، والإمعان في الاهتمام بسياق وسردية مواقف محددة، أفضيا إلى نقد طريقة الفلسفة السياسية الحديثة في توكيد مفاهيم من قبيل *العدالة والمساواة على حساب الرعاية والعناية. وبوجه أكثر عمومية، أصبحت البراهين النسوية ترتاب في المزاعم الكلية التي تقرها الكثير من الفلسفات الحديثة، من بينها الابستمولوجيا وفلسفة العلم، فضلا عن فلسفة الأخلاق والسياسة. غير أن هذه البراهين قد أولت على اعتبار أنها تدافع عن اهتمام نسوي تقليدي بالمساواة ، بصرف النظر عما إذا كانت قد فهمت فهما ضيقا بحيث تشمل المساواة القانونية والسياسية، أو بشكل أوسع بحيث تشتمل على المساواة الاجتماعية والاقتصادية. في بعض الحالات، قد يكون التغير دقيقا، ولكن في كثير منها قد يقترح التوكيد النسوي على السياق الحاجة إلى إعادة تأويل مفهوم المساواة عوضا عن التخلي عنه: فمثلا، قد يقترح أنه في تحديد ما يشكل التعامل على قدم المساواة يتوجب أن نتجاوز المساواة الشكلية ونعنى أيضا بظروف النساء المختلفة، وبالفهم المختلف للعالم الأخلاقي الذي قد يقترن بهذا.

يتعين أحد مواضع العناية الأساسية عند النسوية المحدثة في مسألة كيفية فهم تلك الفروق، وكيفية الحصول على نظام سياسي يعكس بطريقة مناسبة فروقا بين الرجال والنساء. وبالطبع، يبدو أن الزعم بأن المرأة تحتاز على طبيعة مغايرة لطبيعة الرجل قد تراجع: تاريخيا، الركون إلى طبيعة المرأة المختلفة يشكل أحد الأسباب الرئيسة لاضطهادها، وقد وظف في تبرير الحول دون مشاركتها في العالم السياسي.

بيد أن الفروق بين الرجال والسناء، بصرف النظر عما إذا كانت ذات أصول بيولوجية، لا تقتصر عليها. يكمن أحد الفروق الأساسية في اختلاف مسؤولياتهم في المحيط العائلي. على المستوى العملي، هذا يعني أن المشاركة السياسية أصعب بكثير على النساء منها على الرجال. أما على المستوى النظري، فإنها تثير مسألة سلامة التمييز بين العام والخاص: ذلك أن إخضاع المرأة لا ينجم ببساطة عن الصعوبات العملية المرتبطة بالجمع بين المسؤوليات الخاصة أو الأسرية والمشاركة السياسة، بل يعزز بالتمييز بين العام والخاص نفسه ـ وهذا تمييز يستلزم أن المحيط العائلي، الذي تمضي المرأة فيها جل وقتها، منطقة منفصلة متميزة عن اعتبارات العدالة. من هنا جاءت المنزلة المثيرة للمشاكل الخاصة بالعنف الأسري والاغتصاب الزوجي، ومنه أيضا جاء الشعار النسوي القائل بأن «الشخصي سياسي».

لقد اقترح أن التمييز بين *العام والخاص يشكل أهم مسألة فردية عند النسوية، والواقع أن هذا في في نهاية المطاف مفاد النسوية. تتعين أهمية هذا الزعم في أنه يلفت الانتباه إلى العلاقة بين تعريفي النسوية اللذين بدأنا منهما. إذا كانت تطبيقات العدالة والمساواة تتعين أساسا في المجال السياسي، وإذا كانت المرأة تمضي جل حياتها خارج تلك المنطقة، فإن الحياة السياسية، ومفهومي العدالة والمساواة اللتين تؤكد عليهما الفلسفة السياسية، تشكل بذاتها عوامل مهمة في إخضاع النساء. وفق ذلك، قد يشتمل التمييز بين التعريف الضيق والتعريف الواسع للنسوية نفسه على افتراضات مشكوك في أمرها، خصوصا افتراض أن المساواة القانونية والسياسية لا تشكل بذاتها عناصر مساهمة في إخضاع المرأة طالما تستلزم مفهوما في المساواة يغفل فروق مهمة بين حيوات الرجال وحيوات النساء.

س.م

*النسوية، الفلسفة؛ النسوية المتطرفة، الرفاهة؛

المرأة في الفلسفة؛ الذكورية.

J. Charvet, *Feminism* (London, 1982).
M. Gatens, *Feminism and Philosophy* (Oxford, 1991).
J.S. Mill, *The Subjection of Women* (London, 1983).
Harriet Taylor, *The Enfranchisement of Women* (London, 1983).
Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (Harmondsworth, 1978).

* **النسوية المتطرفة.** لا تشير لفظة «المتطرفة» في *النسوية المتطرفة إلى درجة النضال الذي تدافع عنه هذه النظرية فحسب، بل إن النسوية المتطرفة تروم تحليل جذور الاضطهاد (فكلمة radicalis [«التطرف»] اليونانية تعني الاحتياز على جذور). وعلى وجه الخصوص، تقر النسوية المتطرفة أن الأنظمة السياسية والاجتماعية المهيمنة مؤسسة على الاضطهاد. بالمقدور التفصيل في هذا الزعم على النحو التالي. تقوم الأنظمة السياسية والاجتماعية المهيمنة على أصداء التمييز بين الضم والاستبعاد الذي يملي وجوب أن تكون جماعة من الناس «غرباء»، وبذا فإنها تشجع على اضطهادهم. يعتقد بعض أنصار النسوية المتطرفة أن اضطهاد المرأة نموذج سائر أشكال الاضطهاد، في حين يقتصر آخرون على إقرار أن ثمة رابطا بين مختلف أنواع الاضطهاد (مثال الاضطهاد الطبقي، والعرقي).

سي.مك.

*العرقية؛ السحاقية، النسوية.

Marilyn Frye, *The Politics of Reality* (Trumansberg, NY, 1983).
Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silences* (New York, 1979).

* **النسوية، الفلسفة.** رغم أن النساء كن فيلسوفات فاعلات لعدة قرون، فإن تطوير منظور نسوي على نحو خاص في سياق الفلسفة لم يحدث إلا في الآونة الأخيرة؛ جزئيا نتيجة لمناظرات عمّت نطاقات أوسع حول علم السياسة الجنسي في السنوات الأخيرة، وجزئيا بسبب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على وضع المرأة. تظل مسارات التفكير النسوي في علاقته بالفلسفة متنوعة ولا تعرض ضرورة منظورا موحدا. يمكن للمقاربات النسوية أن تتم على مستويات متعددة ومن منظورات مختلفة، وقد اعتبر هذا نقطة قوة. مثال ذلك، طرح النسويون انتقادات فلسفية لتصورات الفلاسفة للمرأة، انتقادات سياسية لمنظمة مجال الفلسفة، انتقادات للفلسفة لكونها ذكورية، بحث تاريخي في أعمال فيلسوفات أغفلت أعمالهن بطريقة مجحفة، وإسهامات إيجابية في الفلسفة كتبت من منظور نسوي. قد يعتبر أشياع النسوية بعض تلك المقاربات أو كلها مهمة، ولكن الفلسفة النسوية تفترض بوجه عام أن مسألة الاختلاف الجنسي مسألة فلسفية على أحد المستويات، ووفق نقطة الانطلاق، تنتج سبلا مختلفة في التنظير بخصوص هذه المسألة. رغم أن النساء ينزعن إلى الانشغال بهذا الأمر، ليست كل الفيلسوفات أشياعا للفلسفة النسوية (رغم أن أعمالهن قد تشتمل على تضمينات نسوية).

تتعين إحدى المسائل المركزية عند أشياع النسوية في تحديد مدى محاباة الفلسفة للمنظور الذكوري، حيث كان أغلب ممارسي الفلسفة في الماضي من الرجال. هل يمكن أن نثق في أن تكون الفلسفة محايدة في مسألة الاختلاف الجنسي؟ ربما كان ارتباط الفلسفة على نحو فاعل بالرجال مجرد مصادفة تاريخية. ولكن إذا كانت الفلسفة أكثر تشبعا بالقيم الذكورية، فإن النسويين يتساءلون عما إذا كانت مثل تلك القيم مطبوعة طبعا عارضا أو ضروريا في ممارسة الفلسفة. إن هذا السؤال يورط الفلسفة نفسها. غالبا ما تتورط مفاهيم العقل، الحقيقة، المعرفة، والطريقة التي يبحث بها الفلاسفة في تمييزات العقل ـ الجسم، النظام ـ الفوضى، أو تركن إلى تعبيرات حدية، تتعرض للارتياب. أيضا يشير النسويون إلى أن مثل هذه التمييزات تعكس أو تفترض غالبا الاختلاف الجنسي، بحيث تربط بين الذكورة والعقل والنظام.

هذه مسألة مهمة لأنها تتعلق بقضايا من قبيل الشخصية أو الهوية والابستمولوجيا. إذا عزز ربط العقل بالذكورة من قبل بنى اجتماعية، سوف يبدو أن نمطا بعينه من الخبرة قد سوغ على حساب منظورات أخرى، ويتوجب قدر الإمكان التقليل من هذه المحاباة. غير أن هناك مشاكل تنشأ في محاولة تحديد موضع المحاباة؛ تحديد جوانب الخبرة التي تنتمي إلى الجنس؛ وتحديد مدى انتماء مثل هذه الاختلافات، حال تحديدها، إلى كل جنس؛ ما إذا كان الرجل ينظر إلى العالم بطريقة مختلفة عن المرأة، وما إذا كان هذا، حال صحته، يجعل منهما شخصين مختلفين. غالبا ما يعبر عن مثل هذه القضايا عبر التمييز بين *الجنس والجنس الثقافي، حيث يتكون الأول من عنصر بيولوجي ثابت، والأخير من مختلف المكونات المتنوعة اجتماعيا وثقافيا وتاريخيا. أيضا عبّر عن ذلك التقسيم عبر التمييزات الطبيعة ـ الثقافة، الذكر ـ المذكر والأنثى ـ المؤنث. غير أن عقد مثل هذه التمييزات لا يحل ضرورة كل المشاكل.

جادل البعض في الماضي بأن الجنس يخلق أو يسبب الجنس الثقافي، بمعنى أن البيولوجيا تشكل مفاهيم الاختلاف الثقافية. غير أن هناك من يعترض على هذا المذهب إذا كان يستلزم تصورا حتميا للهوية لا يتيح فرص تغيير إدراك الاختلاف، أو يعزو هويات مختلفة جوهريا أو سبلا في التفكير إلى الرجال والنساء. لا يشكل الاختلاف الجوهري إشكالية ضرورة، بيد أن الاختلافات قد توهب قيمة غير متساوية بحيث تعد النساء «الجنس الأضعف». ثمة صيغة أكثر اعتدلا للمحاجة سالفة الذكر تسمح بإسهام الاختلاف البيولوجي في إدراك الاختلاف دون أن تجعل منه العامل الوحيد، ما يحول دون كونه حتميا. يمكن التقليل إلى الحد الأدنى من الاختلافات بحيث تكرس بعض المساواة. هذا هو النهج الذي يقترحه مفكرون من أمثال مل ودي بوفوار. غير أنه سبق تشكيل أفكار المساواة بطريقة خاصة، حيث أسست على مفهومي الحرية وتقرير المصير اللذين لا يعدان محايدين على نحو تلقائي. عوضا عن ذلك، قد تفضي المحاجة إلى نوع من الحياد في المسائل التي تغفل خصوصية النساء، الفروق بين النساء، أو تحاول امبيريقيا أن تجعل النساء أكثر شبها بالرجال. نقاشات أفلاطون وروسو توضح بعض الإشكاليات التي سلف ذكرها. أما الأعمال النسوية المتعلقة بفلسفة السياسة (مثال أعمال كارول بيتمان) فتناقش مسائل من قبيل المساواة، الحقوق، والتنظيم الاجتماعي في هذا السياق.

يقترح نسويون آخرون من أمثال كارول جيليجان أن الاختلاف مهم كونه يفضي إلى خبرات مختلفة تماما بالعالم. خبرة النساء تتسم أساسا بالرعاية، الحضانة، والأمومة في الماضي، وهكذا اقترح أنه بمقدورها أن تشكل قاعدة لنموذج مختلف في العلاقات الأخلاقية، «علم أخلاق الرعاية». لكن تسويغ الاختلاف المرتبط بالجنس هنا (خصوصا دور المرأة في النسل) قد يعمل على تعزيز نموذجا لرؤى مختلفة في العالم والاختلاف الجوهري، ما يصعب من عملية تعميم هذا النموذج على الجنسين.

مع فوكو ومنظرين ماركسيين آخرين، جادل بعض النسويين بأن الجنس نفسه مكون اجتماعي أو ثقافي، ما يقترح أن الاختلافات الجنسية نتيجة علاقات قوة ودلالة. بوصفها كذلك، قد تكون عرضة لتغيير الثقافي. ولكن إذا كانت تلك الدلالات قد ورثت من ماض شكل القوة بطرق بعينها، قد يبدو أنه يتوجب على النساء التخلي عن خصوصيتهن لتنكب الهويات المقيدة، أو قبول المزيد من التغيرات المحدودة.

في المقابل، حاول آخرون إعادة تقويم الاختلاف دون تعزيز ارتباطات الجنس ـ الجنس الثقافي، حيث جادلوا بأن الفروق الرمزية والخبراتية الموجودة أصلا قد توظف في إثراء مفاهيم راهنة في الشخصية أو الهوية، علم الأخلاق، والابستمولوجيا. لقد استخدم مفكرون من أمثال سكسوس وكرستيفا مفاهيم الاختلاف بطريقة استراتيجية لتبيان كيف أن الفلسفة استبعدت «المؤنث» بوصفه مغايرا رمزيا للعقل. أما النسويون الفرنسيون فقد ركنوا إلى *البنيوية والتحليل النفسي بوصفها مصادر لطرح تصورات في الجنسية، الهوية، والاختلاف. عبر هذا النهج، يمكن للاختلاف أن يفضي إلى التعددية دون خسارة في التجسيد أو في خصوصية المرأة.

فضلا عن إثارة مسائل الاختلاف الجنسي في سياق الفلسفة، أثار الفلاسفة النسويون مسائل علاقة (أو عوز العلاقة) بين النظرية والتطبيق أو الخبرة المعاشة. إلى أي حد تناظر نظريات الشخصية أو الهوية، المساواة وعلم الأخلاق، تنوع سبل العيش في العالم المعاصر؟ كيف تتجلى تلك النظريات مثلا في سياسات استخدام المأجورين؟ أيضا ثمة قضايا من قبيل الأدب الإباحي، الاغتصاب، وعلم الأخلاق الطبي (مثال تقنيات التناسل) تتعرض للفحص في أعال النسويين الفلسفية

**أي.سي.أي.**

*النسوية؛ هيلويس، عقدة؛ المرأة في الفلسفة؛ علم الأخلاق النسوي؛ القانون، فلسفة، النسوة؛ الابستمولوجيا النسوية؛ الذكورية.

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London, 1990).

Simon de Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondsworth, 1984).

Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (London, 1984).

Toril Moi (ed.), *French Feminist Thought: A Reader* (Oxford, 1988).

Carole Pateman, *The Sexual Contact* (Cambridge, 1988).

* **الإنشاء.** خلق سلسلة سببية جديدة عبر خيارات بشرية. يقر تعليم حرية الإرادة أو *الليبراتينة التقليدية أنه ثمة خلق حقيقي من كذا قبيل. ليس كل شيء حلقة في سلسلة محددة سببيا. وبالطبع فإن التنويعات الذرية العشوائية لا تكفي للإنشاء، الذي يشترط نوعا من التحكم من قبل *الإرادة، نفسا، روحا، أو عقلا ـ كونها متطلبة *للمسؤولية. ينكر الحتميون وجود الإنشاء، أو يجادلون بأنه مفهوم دائري غير قابل للفهم

أساسا يشغل المكان حيث يتعين أن يكون ثمة سبب حقيقي.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ الحتمية.

J.C. Eccles and K.R. Popper, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* (Oxford, 1988).

*** النطاق.** (1) نطاق الخطاب، أو كون الخطاب، هو فئة الأشياء التي يتحدث عنها في مناسبة معطاة. مثال ذلك، «الوليد» لا تفهم ما لم يشتمل الخطاب على وليد (واحد ليس غير). (2) نطاق المكمم هو فئة الأشياء التي يشملها *المكمم. مثال ذلك، «كل السكان الأصليين في هذه المدينة يتكلم العربية» تستثني فيما يفترض المواليد غير البشريين، الأموات، الخ. السياق، أو المعنى (مثال «شخص ما») قد يشير إلى أن نطاق مكمم أضيق من نطاق الخطاب الراهن. (3) نطاق العلاقة الثنائية هو فئة الأشياء التي تقوم تلك العلاقة بينها وبين شيء ما؛ ونطاق المعكوس، أو المدى، هو فئة الأشياء التي تقوم تلك العلاقة بين شيء ما وبينها (نطاق R هو فئة الأشياء x حيث yRxy)، والمدى هو x حيث (4) .(yRyx) أيضا فإن نطاق *الدالة هو الفئة التي يتم منها اشتقاق *أطرافها.

*** المنطق، تاريخ.** كان أرسطو أول مفكر يقوم بتشكيل نسق منطقي. لقد ركن إلى توكيد تعريف كلي وجده عند سقراط، استخدام *reductio ad absurdum* *)برهان الخلف) عند زينون الإيلي، مزاعم بخصوص البنية القضوية والسلب عند بارمنيدس وأفلاطون، والأساليب البرهانية التي عثر عليها في الاستدلال القانوني والإثبات الهندسي. على ذلك، فإن النظرية المطروحة في أبحاث أرسطو الخمسة المعروفة باسم *Categories, De interpretatione, Prior* . *Organon* - *Analysis, Posterior, De sophisticis elenchis* تتجاوز بكثير كل ذلك.

يرى أرسطو أن القضية مركب يشتمل على حدين، *الموضوع والمحمول، يمثل كل منهما نحويا باسم. *الصورة المنطقية للقضية محددة من قبل كمها (كلية أو جزئية) وكيفها (مثبتة أو منفية). بحث أرسطو في العلاقات التي يمكن أن تقوم بين قضيتين يشتملان على الحدود نفسها في نظريات التقابل (*مربع التقابل) والعكس. يصف الأول علاقات *التناقض و*التضاد، ويصف الأخير *التكافؤ و*الاستلزام المنطقي.

تحليلات الصورة المنطقية، التقابل، والعكس تجمع في علم القياس، ابتكار أرسطو الأعظم في المنطق. يتألف *القياس من ثلاث قضايا، الأوليان، المقدمتان، يشتركان في حد واحد بالضبط، وهما يستلزمان منطقيا القضية الثالثة، النتيجة، التي تشتمل على الحدين غير المشتركين بين المقدمتين. قد يرد الحد المشترك في المقدمتين بوصفه موضوعا في واحدة ومحمولا في الأخرى (يسمى «الشكل الأول»)، وقد يرد محمولا في الاثنين («الشكل الثاني»)، أو موضوعا في الاثنين («الشكل الثالث»). ترتيب المقدمات والنتيجة المعطى يسمى «ضرب».

في الفترة الوسيطة، تم تشكيل أسماء للضروب السليمة التي فحصت في *Prior Analysis* تذكر بها. اعتبر ضربا الشكل الأول السليمان تامين لا يحتاجان للمزيد من التسويغ: *باربارا (التي تتكون فحسب من كليات مثبتة) و*كيلارنت (التي تتكون من كلية سالبة وكلية موجبة، وتخلص إلى نتيجة كلية سالب). لتسويغ سائر الضروب، استخدم أرسطو ثلاث تقنيات: الرد، حيث يغير الضرب المعطى عبر تغييره إلى باربارا وكيلارنت، ؛ برهان الخلف؛ واكثيسس (*ekthesis*) الذي يقوم على تغيير متغير واحد. إنه يصف الضروب بشكل منظومي عبر استخدام المتغيرات بدلا من الحدود. لرفض أي استدلال مقترح عادة ما يطرح قائمة من الحدود التي تنتج حين يستعاض بها بوصفها قيما لمتغيرات - الحدود، مقدمات صادقة ونتيجة باطلة.

يمكن أيضا أن يعزى الفضل إلى أرسطو بخصوص مبادئ ما بعد منطقية متعددة، أوضحها قانون *عدم التناقض، ومبدأ *الوسط المرفوع، وقانون *التكافؤ. هذه مبادئ مهمة في نقاش أرسطو *لمنطق المقاميات والمنطق الزمني. يشير أرسطو إلى مبادئ بعينها في المنطق القضوي وإلى استدلال يشتمل على قضايا فرضية. أيضا، استحدث نظريتين في المنطق غير الصوري: أساليب واستراتيجيات لتشكيل البراهين (في *topics*) ونظرية في الأغاليط (في .*De sophistichis*)أما تلميذاه ايوديموس وثيوفراستوس، فقد قاما بتعديل منطقه بعدة طرق.

الابتكار المهم التالي في المنطق إنما ينسب إلى المدرسة الرواقية - الميغارية. لقد طور أعضاؤها تصورا بديلا للقياس، وخلال قيامهم بذلك، قاموا بالتفصيل في منطق *قضوي تام يكمل منطق الحدود الأرسطي. ثمة أجزاء موثقة لمناظرات حول *شروط - صدق روابط قضوية متنوعة، تشتمل على تصورات *الاستلزام

المادي، *الاستلزام المحكم، وبعض المسائل المترتبة عليها. فضلا عن ذلك، فحص الرواقيون والميغاريون مختلف *التناقضات المنطقية، من بينها *مفارقة الكاذب. الشخصية القيادية في هذه المدرسة هو كريسيبوس، صاحب أكثر من 100 عمل في المنطق.

في الفترات اللاحقة، حدثت تطورات قليلة في المنطق، خلافا لإعداد عدة مئات الكتب، التلخيصات، والشروح، تتخذ عادة صياغات بسيطة وتجميعية. من بين أكثر المؤلفين تأثيرا نذكر شيشرون، فرفريوس، وبيوثيوس في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة؛ فيلوبونوس البيزنطي المدرسي؛ والفارابي، ابن سينا، وابن رشد في العالم العربي.

عالم المنطق الأساسي التالي الذي عرفناه مبدعا من الطراز الأول: بيتر أبيلارد، الذي عمل في بداية القرن الثاني عشر. لقد ألف رسالة في المنطق، *Dialectica*، وكتب عددا كبيرا من الشروح. ثمة نقاش للتحويل، التقابل، الكم، النوع، المنطق الزمني، ورد مقام de *dicto* إلى *de re*، ومسائل كثيرة أخرى. أيضا طرح صياغات واضحة لكثير من المبادئ الدلالية، اشتملت على تلازم تارسكي في نظرية الصدق، الذي رفضه. لعل أهم ما قام به هو توضيح صياغة زوجين من معايير التعلق للتاليات المنطقية (منطق التعلق). أفضى إخفاق معاييره إلى قيام المناطقة برفض استلزام التعلق والتصديق على الاستلزام المادي.

استثارت تعاليم أبيلارد والإشكاليات التي طرحها، فضلا عن ترجمات أخرى، مناطقة آخرين، فشرعوا في فهم تفاصيل نصوص أرسطو. تعينت النتيجة، التي آتت أكلها في منتصف القرن الثالث عشر، في الطور الأول لنظرية *الفرضية، ، وهي مذهب يفصّل في ما تشير إليه الحدود في مختلف السياقات القضوية. لقد تم الاحتفاظ بتطويراتها في كتيبات بيتر سبين، لابرت اكسيير، ووليام شروود. نظرية *الإلزامات، فضلا عن المنطق غير الصوري، استحدثت آنذاك أيضا، كما تم البحث في مواضيع أخرى، مثل العلاقة بين الزمن والمقامية، عرفية السيمانتكس، ونظرية *الصدق.

يمثل القرن الرابع عشر أوج النظرية المنطقية الوسيطة، التي تشتمل على أعمال إبداعية مكثفة. طورت نظرية الفرضية على يد مناطقة من قبيل وليام أوكام، جين بيوريدان، جريجوري ريميني، وآلبرت ساكسوني. قام بيوريدان أيضا بالتفصيل في نظرية تامة في المترتبات، وهي هجين بين الاستلزامات وقواعد الاستدلال، كما قام وفق مبادئ دلالية صريحة، ببحث مفصّل ومكثف في علم القياس، وطرح إثباتات تماما. لكنه لم يكن استثناء. لقد استحدثت ثلاثة أجناس أدبية جديدة: رسائل في السنكاتيجوريميتا (الأدوات المنطقية)، رامت تقنين سلوكها والاستدلالات التي تجوزها؛ رسائل في الجمل، تسمى «سفسطائيات»، تربك أو تتحدى افتراضات مرجعية معطاة بخصوص المنطق واللغة؛ ورسائل في المسائل غير القابلة للحل، مثل مفارقة الكاذب.

الطاقة الخلاقة التي سيرت الأبحاث المنطقية في القرن الرابع عشر لم تكن مدعومة. ما أن انتصف القرن الخامس عشر حتى وجدنا أنه لم يكد ينجز شيئا. كانت هناك فحسب المئات من الكتيبات والأدلة الممعنة في التبسيط الخاصة بالمنطق. ما نتج عن هذه الأعمال أضحى يستخدم في الجامعات، في حين نسيت إبداعات مناطقة العصر الوسيط العظيمة. ربما يكون أفضل تلك الأعمال كتاب انتوين آرنولد وبيير نيكول، *Port Royal*، الذي نشر عام 1662. حين يشير الكتاب إلى «المنطق التقليدي»، فإنهم عادة ما يعنون هذا الموروث المتفسخ من الكتب التدريسية (*المنطق التقليدي).

منذ بداية العصر الحديث، أصبحت معظم إسهامات المنطق تنجز على أيدي الرياضيين. لقد بحث لبينتز في تطوير لغة كلية تحدد بدقة رياضية. يتوجب أن يطابق سينتاكس المفردات الهيأة الرياضية للكينونات المصممة. لقد كان الهدف في الواقع هو رد التأمل العملي والفلسفي إلى الحساب. رغم أنه لم ينفذ من هذا المشروع الضخم إلا القليل، ولم يؤثر كثيرا تأثيرا مباشرا، فإن خصائصه العامة تبشر بكثير من الأعمال اللاحقة في المنطق الرياضي.

في بداية القرن التاسع عشر، طور بولزانو عددا من المفاهيم المركزية في المنطق. بعضها، مثل التحليلية والنتيجة المنطقية، اعتبرت منسبة إلى مجموعة من مفاهيم «المتغير». مثال ذلك، القضية س مترتبة للمجموعة م من القضايا نسبة إلى المجموعة ج من الأشياء المتغيرة، إذا كانت كل استعاضة موحدة مناسبة عن عناصر ج التي تجعل كل أجزاء س صادقة سوف تجعل س صادقة أيضا. قد تكون هذه أول محاولة لتحديد المترتبات بطريقة غير مقامية، وهي بداية موروث طويل استهدف تحديد المفاهيم المنطقية بطريقة دلالية، باستخدام التمييز بين المفردات المنطقية وغير المنطقية.

قرب نهاية القرن التاسع عشر، يمكن تمييز ثلاثة

مواريث متداخلة في تطور المنطق. يرجع الأول إلى بول، وهو يشمل، فضلا عن آخرين، بيرس، جيفونز، شوردر، وفن. ركزت «المدرسة الجبرية» على العلاقة بين تواترات في الاستدلال السليم وفي عمليات من قبيل الجمع والضرب. من ضمن الأهداف الرئيسة تطوير حساب مشترك بين استدلالات مختلف المجالات، مثل القضايا، الفئات، والاحتمالات. الموجّه هنا هو الجبر المجرد. يبدأ المرء بنسق أو أكثر من العمليات المتعلقة ويفصّل في بنية مجردة مشتركة. بعد ذلك تصاغ مبادئ يحققها كل نسق. النسق الذي طوره بول يشبه كثيرا ما يعرف الآن بالجبر البولوني. قام أعضاء آخرون في المدرسة بتطوير *مكممات أولية اعتبرت أحيانا أوصالا وأفصالا موسعة، حتى بشكل لامتناه.

تعينت غاية الموروث الثاني، «المدرسة المنطقانية»، في تقنين المنطق التحتي لمجمل الخطاب العقلاني العلمي في نسق مفرد. عندها، المنطق ليس نتيجة تجريدات من استدلال في فروع معرفية وسياقات مفردة، بل معني بالجوانب الأكثر عمومية في الخطاب الواقعي الدقيق، جوانب مستقلة عن المواضيع المعنية.

أنصار تلك المدرسة المبرزون هم رسل، وربما فتجنشتين المبكر، وأعظم المناطقة منذ أرسطو، جوتلوب فريجه. في كتابه ( *Begriffsschrift*ترجم باسم *from Frege to Godel*، تحرير فان هجينورت)، طور فريجه لغة صورية خصبة غاية في الإحكام المنطقي. رغم الترميز ثنائي الأبعاد، تسهل ملاحظة أنه منطق معاصر ذا *رتبة ـ أولى. تفهم المكممات كما تفهم في كتب المنطق المعاصر التدريسية، لا بوصفها أوصالا وأفصالا موسعة. خلافا للجبريين، لم يخترع فريجه مجالات متعددة للخطاب، يمكن لكل منها أن توظف تأويلا للغة. عوضا عن ذلك، يغطي كل متغير (ذا رتبة أولى) كل الأشياء مهما كانت. فضلا عن ذلك، بكلمات معاصرة، لا تحتاز أنساق المنطقانيين على مفردات غير منطقية.

وظف فريجه ببراعة رؤاه المنطقية حين طور برامجه الفلسفية المتعلقة بالرياضيات واللغة. لقدر رأى أن علم الحساب والتحليل جزآن من المنطق (*المنطقانية؛ *الرياضيات، تاريخ فلسفة)، وقطع أشواطا طويلة في تشكيل نظرية العدد ضمن نسق *Begriffsschrift*. لتفسير الاستقراء الرياضي، الغلق الأدنى، قام بتطوير*علاقة النسب واستغلالها، بطريقة منطقية صرفة.

لسوء الحظ، اتضح أن النسق الذي طوره نهاية المطاف ليس متسقا. إنه يستلزم وجود مفهوم لا يسري إلا على جميع الماصدقات التي لا تشتمل على أنفسها. عن هذا، نتج تناقض عرف باسم *مفارقة رسل.

ثمة استجابة أساسية تعينت في العمل متعدد المجلدات *Pricipia Mathematica* الذي أعده رسل ووايتهد، والذي حاول استعادة البرنامج المنطقاني عبر تطوير نظرية مفصّلة في *الأنماط. (منطق الرتب ـ الأعلى). تم تنكب المتناقضات عبر فرض مبدأ *«الحلقة المفرغة» الذي يقر أنه لا يجوز تعريف أي شيء بالإشارة إلى كل يشتمل على الشيء المراد تعريفه. رغم تعقيدات ذلك العمل، فقد حظي بتأثير واسع في المناطقة والفلاسفة. طرح رامزي صياغة أنيقة من النظرية، سميت بنظرية الأنماط البسيطة. تخترق نظرية رامزي مبدأ الحلقة المفرغة، لكنها تظل تتنكب المفارقة الصورية.

يرجع الموروث الثالث إلى عهد أقليدس على أقل تقدير، وهو يضم في هذا العصر ديديكند، بيانو، هلبرت، باسخ، فبلن، هنتنجتون، هايتنج، وزرميلو. غاية هذه «المدرسة الرياضية» هي أكسمة فروع بعينها من الرياضيات، مثل الهندسة، وعلم الحساب، التحليل ونظرية الفئات. هكذا طرح زرميلو مثلا أكسمة لنظرية الفئات عام 1908، معتمدا على رؤى كانتور وآخرين. النظرية التي تعرف الآن باسم نظرية فئات زرميلو ـ فرانكل نتاج تعديلات وتوضيحات قام بها سكولم، فرانكيل، فون نيومان، وآخرون.

خلافا لإقليدس، اعتبر بعض أعضاء المدرسة الرياضية أنه من المهم تضمين صياغة صريحة لقواعد الاستدلال ـ المنطق ـ في التطوير الأكسوماتي. في بعض الحالات، كما في حالة هلبرت وأتباعه، كان هذا جزءا من جدول أعمال فلسفي صوراني، يسمى أحيانا ببرنامج هلبرت (*الصورانية). طرح آخرون، مثل هيتنج، صياغات مؤكسمة لمنطق *الحدسية والرياضيات الحدسية، وذلك لتوكيد وتوضيح اختلاف برامجهم التعديلية (انظر بروير).

ثمة تنويعة من المحور الرياضي تطورت في بولندا على يد لوكاشيفتز وآخرين. لقد أصبح المنطق نفسه فرع الرياضة الذي يتوجب إدراجه ضمن ميثودولجيا مؤكسمة. هكذا تم تصميم وتحليل أنساق المنطق القضوي، منطق المقاميات، المنطق الزمني، الجبر البوليني، و*علم الأجزاء.

حدث تطور حاسم حين تركز الانتباه على اللغات والأكسمات نفسها بوصفها مواضيع للدراسة الرياضية

المباشرة. بالركون إلى ابتكار الهندسة اللاإقليدية، اعتبر رياضيو هذه المدرسة تأويلات بديلة للغاتهم، وشرعوا في الوقت نفسه في اعتبار مسائل ما وراء لغوية حول أنساقهم، اشتملت على قضايا *الاستقلالية، *الاتساق، *المطلقية، و*التمام. طور كل من أعضاء المدرسة البولندية ومنفذو برنامج هلبرت برنامجا مكثفا لمثل هذا البحث «الرياضي». (*اللغة الماورائية؛ *المنطق الماورائي). في النهاية، تم التمييز بحذر بين مفاهيم تتعلق بالسنتاكس والإثبات، مثل الاتساق والقابلية للاشتقاق، عن نظائرها الدلالية، أو النظرية ـ النموذجية، مثل الاستيفائية والمترتبة المنطقية.

يعد هذا المنظور الرياضي غريبا عن المدرسة المنطقانية. عند انصاره، اللغات المهمة تم تأويلها بشكل تام أصلا، وهي ليست مقتصرة على أي موضوع بعينه. ولأن اللغات عامة على نحو تام، ليس ثمة منظور مهم «خارج» النسق يتوجب أن تُدرَس منه. لقد سمي توجه أنصار المنطقانية «المنطق بوصفه لغة»، في حين سمي توجه الرياضيين والجبريين «المنطق بوصفه حسابا». رغم وجود إشكاليات تتعلق بالاتصال، حدث تأثر مهمن بين المدرستين.

في عام 1915، قام لوينهايم بوصف دقيق لما سوف يعتبر لاحقا جزء الرتبة الأولى من النسق المنطقي، كما بين أنه إذا استوفيت صياغة رتبة أولى بأية طريقة، أمكن استيفاؤها في مجال قابل للعدّ (أو متناه). لقد كان منتميا بقوة للمدرسة الجبرية، مستخدما أساليب طورت في تلك المدرسة. أما سكولم فقد عمم تلك النتيجة بطرق متعددة، وطرح إثباتات أكثر ترشيدا لها. تعرف النتائج باسم مبرهنات لوينهايم ـ سكولم (*مفتارقة سكولم).

تتوجت الأعمال المكثفة في الإشكاليات الرياضية في إنجازات جودل، وهو عالم منطقي من طراز أرسطو وفريجه. في أطروحته لدرجة الدكتوراه عام 1929 أثبت أن جملة الرتبة الأولى تكون قابلة للاشتقاق إذا وفقط إذا كانت صادقة منطقيا بمعنى أنها مستوفاة من قبل كل التأويلات. يعرف هذا بمبرهنة جودل في التمام. في العام التالي، أثبت أنه نسبة إلى الأكسمات السائدة ذات الصيغة الحسابية الخصبة إلى حد كاف، ثمة جملة لا تقبل الإثبات ولا تقبل الدحض. تسمى هذه مبرهنة جودل في اللاتمام، أو *مبرهنة جودل.

لقد بدا أن أساليب مبرهنة جودل عامة تقبل التطبيق على أكسمة معقولة تشتمل على حد كاف من الحساب. ولكن متى تكون الأكسمة «معقولة»؟ بدهيا، يتوجب على الأكسمة أن تكون فعالة: يتوجب أن توجد خوارزمية تحدد ما إذا كانت السلسلة المعطاة صيغة، مبدأ، الخ. ولكن ما «الخوارزمية»؟ لقد شكلت مثل هذا الأسئلة جزءا مما دفع المناطقة للاهتمام بمفاهيم القابلية للحساب والفعالية في منتصف الثلاثينيات. طرحت عدة تعاريف للقابلية للحساب، طورت بطريقة مستقلة بدرجة أو أخرى، على يد مناطقة مثل جودل (الارتدادية)، بوست، تشرش (قابلية لامدا للتعريف)، كلين، تورنج (*آلة تورنج)، وماركوف (خوارزمية ماركوف). كانت الكثير من تلك التعاريف نتاجات ثانوية لأبحاث أخرى في المنطق الرياضي. اتضح أيضا أن كل التعاريف متمادة، ما يشير إلى أنه تم تحديد فئة مهمة. الآن ثمة شبه إجماع على أن الدالة الحسابية تكون قابلة للحساب إذا وفقط إذا كانت ارتدادية، قابلة للحساب وفق آلة تيورنج، الخ. يعرف هذا بمبدأ *تشرش.

في وقت لاحق من ذلك العقد، طور جودل مفهوم التكوينية في نظرية الفئات، بوصفها جزءا من إثباته أن مبدأ *التخير وفرض *متصلة كانتور يتساقان مع نظرية الفئات التي قال بها زرميلو وفرانكل (التي صيغت دون مبدأ التخير). في عام 1963 أثبت بول كوهن أن هذه الإقرارات مستقلة عن نظرية الفئات التي قال بها زرميلو وفرانكل، وطرح أسلوبا قويا عرف باسم أسلوب الإكراه. (*الاستقلالية). كان هناك (ويظل هناك) بحث تحمس للقيام به بعض منظري الفئات، المناطقة، والفلاسفة، منهم جودل نفسه، فيما إذا كانت إقرارات من قبيل فرض المتصلة تحدد قيم الصدق. (*إشكالية المتصلة؛ *الرياضيات، إشكاليات فلسفة.)

كان آلفرد تارسكي، وهو تلميذ للوكاشيفتز، من أكثر مناطقة الفترة، وكل فترة، إبداعا وإنتاجا. لقد انتشر تأثيره في نطاق واسع من المدارس والمواقع الفلسفية والرياضية. عند الفلاسفة، اشتهر بتعريفه *للصدق والمترتبة المنطقية، التي طرحت مفهوم *الاستيفاء الخصب دلاليا. غير أن هذا مجرد جزء صغير من أعماله، التي أنارت نهج الأنساق الاستنباطية، ومفاهيم مراكزية من قبيل التمام، التحديدية، الاتساق، الاستيفائية، والقابلية للتعريف. إن نتائجه تشكل أساس عدة برامج بحثية مستمرة.

كان لآلنزو تشرش تأثير حاسم على المنطق الرياضي والفلسفي. لقد طور صحبة تلاميذه، من أمثال كلين وهنكن، مجالات واسعة في ذينك النوعين من المنطق، اشتملت على التمام، القابلية للتعريف، وعدد من المحاور الفريجية، مثل منطق الرتبة الثانية والمعنى

والإشارة. تقر مبرهنته أن مجموع حقائق منطق الرتبة الأولى ليست ارتدادية. تستلزم هذه المبرهنة، صحبة مبدئه، أنه ليست هناك خورازمية لتحديد ما إذا كانت أية صياغة تنتمي إلى الرتبة الأولى حقيقة منطقية. تشرش هو مؤسس جمعية المنطق الرمزي وهو المحرر المرشد لـ *Journal of Symbolic Logic* لفترة طويلة، منذ تأسيسها عام 1936. يشتمل المجلدان الأول والثالث على ببيلوجرافيا مفصّلة للأعمال المنطقية منذ العصور القديمة.

يشكل التطور الذي حدث في المنطق خلال العشريات الأولى من هذا القرن الوقائع الأكثر لفتا للنظر في التاريخ الفكري، حيث عني العديد من العقول البارعة بمفاهيم تقوم بينها علاقات آصرة.

أصبح المنطق الرياضي أداة مركزية في الفلسفة التحليلية المعاصرة، حيث شكل قوام أعمال شخصيات مبرزة من قبيل كواين، كربكي، ديفدسون، ودمت. منذ الخمسينيات تقريبا أجريت درسات مكثفة معنية بمواضيع خاصة تعد مهمة نسبة إلى الفلاسفة المعاصرين، مثل منطق المقاميات، المنطق الزمني، *المنطق متعدد القيم (المستخدم في دراسة *الغموض)، *المنطق الأخلاقي، منطق التعلق، والمنطق غير القياسي. يظل هذا المجال مصدر اهتمام رياضيين وفلاسفة موهوبين، وليس ثمة ما يشي بوضع حد له.

ب.ك.

س.س.


I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, tr. and ed. Ivo Thomas (New York, 1956).

Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, NJ, 1956).

Martin Davis (ed.), *The Undecidable* (New York, 1965).

Jean van Heijenoort (ed.), *From Frege to Godel* (Cambridge, Mass., 1967).

William Kneal and Martha Kneal, *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

Alfred Tarski, *Logic, Semantics and Mathematics*, 2nd edn. tr. J.H. Woodger, ed. John Corcoran (Indianapolis, 1983).


* **المنطق الحديث.** المنطق، أكان حديثا أم قديما، معني بالاستدلال والقواعد التي تحكمه. منذ منتصف القرن التاسع عشر (لنقل منذ عام 1847، الذي صدر فيه كتاب بول *The Mathematical Analysis of Logic*)، بدأ المنطق يتطور بوصفه نسقا رياضيا محكما. تسارع معدل تطوره بسبب جدل أثير حول أسس الرياضيات. تستخدم الاكتشافات الناتجة الآن بشكل مستمر من قبل الرياضيين، الفلاسفة، علماء اللغة، وعلماء الحاسوب، المهندسين الكهربائيين، وبشكل أقل من قبل آخرين (مثال مؤلفي الموسيقا، وعلماء النفس). شكلت *مبرهنة جودل أوج النجاح ليس فقط نسبة إلى المنطق بل أيضا نسبة إلى ثقافة القرن العشرين. أثبت برهان جودل أن ثمة حدودا مطلقة لما يمكن إنجازه بالاستدلال ضمن أي نسق صوري؛ لكنه أثبت أيضا إلى أي درجة يمكن أن تكون قوة الحساب الميكانيكي، ولذا فإنه أفضى مباشرة إلى اختراع الحواسيب الرقمية.

كثير من البراهين تكون سليمة بسبب صورتها: كل برهان آخر يتخذ الصورة نفسها سوف يكون سليما أيضا. مثال ذلك:

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة ذات سبعة جوانب.

لا تستقبل هذه الآلة العملات الكبيرة .

لذا، لن تستقبل هذه الآلة عملات الخمسين بنسا.

الأوك طائر قصير العنق.

ما رآه سمث لم يكن طارا قصير العنق.

لذا، ما رآه سمث لم يكن أوكا.

يمكن إعادة صياغة هذين البرهانين وفق الصورة التالية:

(1) كل س يشكل حالة من حالات ص وحالة من حالات ع.

لا ص يشكل حالة من حالات و.

لذا، لا س يشكل حالة من حالات و.

(بالنسبة للبرهان الأول، س = عملة من فئة الخمسين بنسا، ص= عملة كبيرة، ع= قطعة ذات سبعة جوانب، و= شيء تستقبله الآلة.) إن هذه الصورة (1) مخطط برهاني؛ فهي تشتمل على حروف تخطيطية، وهي تصبح برهانا حين نقوم بترجمة الحروف إلى عبارات. فضلا عن ذلك، يعد كل برهان نحصل عليه من هذا المخطط سليما: النتيجة (التي يأتي ذكرها بعد كلمة «لذا») مستلزمة من قبل المقدمات (الجمل التي تسبق تلك الكلمة). لذا فإننا نسمي (1) مخطط برهاني سليم.

وعلى نحو مماثل، تصدق بعض الإقرارات بفضل صورتها فحسب، وتعد من ثم سلمية منطقيا. نستطيع كتابة مخطط إقرار لتبيان الصورة، مثل:

إذا س و ص، ف س.

يتوجب هنا ترجمة الحروف التخطيطية س وص إلى جمل؛ ولكن بصرف النظر عن الجمل التي نستخدمها، يتوجب أن تكون الجملة الناتجة صادقة.

مثل هذا المخطط يعد سليما منطقيا؛ نستطيع اعتباره برهان سليما لا مقدمات له.

ولكن، ما الذي يعنيه الحكم بأن برهانا بعينه، معبرا عنه بالإنجليزية، يحتاز على مخطط برهاني بوصفه صورة له؟ لسوء الحظ، ليست ثمة إجابة دقيقة عن هذا السؤال. كما رأينا في المثالين السابقين، يمكن إعادة ترتيب أو صياغة ألفاظ البرهان لتبيان صورته. يمكن أيضا أن نستعيض عن الألفاظ بمرادفاتها؛ لا يصبح البرهان غير سليم لأنه يقول «فونوغراف» في موضع ما، و«حاكي» في آخر. في المائة عام الفائتة أو يزيد، اعتاد المناطقة على تقسيم المنطق إلى جزء دقيق يتعامل مع مخططات برهانيه معرّفة بدقة، وجزء أكثر مرونة يتعامل مع ترجمة براهين إلى *صورتها المنطقية.

أثر الجزء الأخير كثيرا في الفلسفة. يقر أحد المذاهب ـ يمكن تسميته مذهب الصورة المنطقية ـ أن لكل قضية أو جملة صورة منطقية، وأن صور البرهان المنطقية تتكون من الصور المنطقية الخاصة بالجمل الواردة فيه. في بداية القرن، طرح رسل وفتجنشتين هذا المذهب بطريقة أفضت إلى برنامج *الفلسفة التحليلية: حيث اعتبر تحليل القضية كشفا عن صورتها المنطقية. في الآونة الأخيرة جادل تشومسكي أن لكل جملة من جمل اللغة الطبيعية بنية يمكن تحليلها على عدة مستويات، سمي أحدها مستوى LF اختصارا لعبارة (*logical form* الصورة المنطقية). هذا تقريبا هو المستوى الذي يحمل المعنى. غير أن تبرير تشومسكي لهذا التحليل اللغوي لا يتعلق إطلاقا بصور البراهين السليمة، رغم أن تحليله يستخدم أدوات استمدها من المنطق، مثل المكممات والمتغيرات. بمقدور المرء أن يأمل الحصول على نظرية لغوية تهب كل جملة في أية لغة طبيعية صورة منطقية تفسر معناها وتستوفي شروط مذهب الصورة المنطقية؛ لقد طرح مناطقة من قبيل مونتيج وتلميذه كامب اقتراحات مهمة في هذا الخصوص، بيد أن تحقيق ذلك الأمل يظل بعيد المنال.

دعونا نرجع إلى الجزء الأكثر دقة من المنطق. تبين الخبرة أننا نصادف عادة في المخططات البرهانية السليمة ألفاظا من قبيل «و» و«أو» و«إذا»؛ أيضا، يمكن إعادة صياغة الجمل بحيث تقوم تلك الألفاظ بالربط بين الجمل، عوضا عن الربط بين ألفاظ مفردة. مثال ذلك، يمكن إعادة صياغة الجملة:

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة ذات سبع جوانب.

بحيث تصبح:

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة و عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات ذات سبعة جوانب.

نستطيع طرح رموز تحل بدلا عن تلك الألفاظ، كأن نستخدم ∧ بدلا من «و» و ∨ بدلا من «أو» و ¬ بدلا من «لا يصدق القول إن..». و → بدلا من «إذا... فـ». خلافا للحروف التخطيطة، تحتاز الرموز الجديدة على معنى مثبّت يمكن ترجمته إلى الإنجليزية. إنها تعرف باسم *الثوابت المنطقية.

نحو عام 1880، اقترح فريجه وبيرس، كل على حدة، نوعا آخر من التعبير كي يستخدم في المخططات البرهانية. نكتب (....x....∀x) بحيث نعني أن «...x...» صادقة مهما كان تأويل x. يمكن قراءة التعبير ∀x على النحو التالي: «نسبة إلى كل x». مثال ذلك، يمكن أن نكتب الجملة،

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة ذات سبع جوانب باستخدام الثوابت المنطقية، على النحو التالي: ∀x (2) قطعة من فئة الخمسين بنسا x عملة كبيرة → x ذات سبع جوانب x.

تقر الجملة الأخيرة أنه مهما كان الشيء الذي نعتبره (تأويلا لـ(x)، إذا كان من فئة الخمسين سنتا، فإنه عملة كبيرة وله سبعة جوانب. الرمز x ليس حرفا تخطيطيا في (2)، لأنه لا معنى للتعبير ∀x حال إهابة x تأويلا. عوضا عن ذلك، فإنه نوع جديد من الرموز نسميها متغيرات مقيدة. للرمز ∀x توأمه، ∃x، الذي يقرأ «نسبة إلى بعض x». هذان التعبيران هما المثالان الأساسيان *للمكممات المنطقية.

تتنزل المكممات منزلة وسطى بين الثوابت المنطقية والحروف التخطيطة. إنها تشبه الثوابت المنطقية في كونها تحتاز على معنى مثبّت. بيد أن ثمة مدعاة لأن يقوم السياق بتحديد هذا المعنى، لأننا نحتاج إلى معرفة مدى تأويل المتغير المقيد المسموح به. يسمى هذا المدى بمدى المكمم. (افترض فريجه أن مدى المكمم هو فئة كل الأشياء دائما. ولكن عمليا، حين نقول «كل واحد» فإنني نعني عادة كل واحد في الحجرة، أو كل الراشدين ذوي العقول السلمية، أو أية فئة مقيدة أخرى من البشر.)

بمساعدة الرموز التي سلف وصفها، نستطيع ترجمة الجمل الإنجليزية إلى *لغة صورية. مثال ذلك، نستطيع ترجمة (2) إلى:

$$\forall x\,(Ax \rightarrow (Bx \wedge Cx))$$

هنا، A, B, C حروف تخطيطية، ثمة حاجة إلى

تأويلها إلى جمل تتضمن x، من قبيل x «قطعة من فئة الخمسين بنسا»؛ هذا ما تشير إليه x في ∀x. يمكن كتابة نحو هذه اللغة الصورية في صورة رياضية. باختيار فئة بعينها من الرموز وتحديد دقيق لنطاق التأويلات المسموح به نسبة إلى الحروف التخطيطية والمكممات، نقوم بتفريد لغة صورية دقيقة، ونستطيع الشروع في طرح تساؤلات رياضية عن المخططات البرهانية السليمة التي يمكن التعبير عنها في تلك اللغة.

مثال ذلك، لغة الرتبة الأولى لغة صورية مكونة من الرموز سالفة الوصف، حيث يؤول كل المكممات على اعتبار أنها تحتاز على النطاق التكميمي ذاته، لكن هذا النطاق يمكن أن يكون أية فئة خالية. منطق الرتبة الأولى منطق مؤسس على مخططات برهانية كتبت بتلك اللغة.

ما الخط الفاصل بين المخططات البرهانية السليمة وغير السليمة؟ ثمة مقاربتان لهذا السؤال. وفق المقاربة الأولى، التي يمكن أن نسميها المقاربة السنتاكتية أو المؤسسة على القواعد، نفترض أننا نستطيع أن نحدد بطريقة بدهية ما إذا كان البرهان البسيط المعنى سليما، بمجرد النظر إليه؛ نعتبر البرهان المركب سليما إذا كان بالإمكان تجزئته إلى خطوات بسيطة يتأتى لنا أن نعرف مباشرة ما إذا كانت سلمية. عادة ما تتطلب هذه المقاربة كتابة مخططات برهانية سليمة بسيطة وبعض القواعد للربط بينها. الناتج عبارة عن *حساب منطقي، أي أداة رياضية لإنتاج مخططات برهانية سليمة. سلسلة الرموز التي تكتب خلال إنتاج المخطط البرهاني عبر القواعد يسمى إثبات صوري للمخطط.

ما أن نحصل على حساب منطقي فعال، حتى يقترح الرياضي سبلا لإصلاحه لجعله أسهل على التعليم والفهم نسبة لطلاب الجامعة، أو أسرع على الإجراء نسبة إلى الحاسوب. ثمة تنويعات متكثرة العدد من الحسابات المنطقية الخاصة بمنطق الرتبة الأولى، تفضي جميعها إلى الفئة نفسها من المخططات البرهانية السليمة. من الأمثلة الشهيرة نذكر حساب *الاستنباط الطبيعي (جنتزن، 1934)، الذي يقوم بتجزئة البراهين المركبة إلى أجزاء «طبيعية» بدهية، وحساب جداول أو أشجار الصدق (بث، 1955)، وهو سهل جدا على التعلم ويمكن اعتباره بحثا منظوميا عن الأمثلة المخالفة (انظر الفقرة الموالية).

ثمة مقاربة أخرى لتعريف السلامة، المقاربة الدلالية. هنا نعتبر المخطط البرهاني سليما إذا كان كل تأويل يجعل المقدمات صادقة يجعل النتيجة صادقة أيضا. بكلمات مختلفة بعض الشيء، المثال المخالف للمخطط البرهاني تأويل يجعل المقدمات صادقة والنتيجة باطلة؛ التعريف الدلالي إنما يقر أن المخطط البرهاني سليم إذا وفقط إذا لم يكن له أي مثال مخالف.

يبدو هذا للولهة الأولى تعريفا مفارقيا؛ إنه يجعل المخطط البرهاني المنافي للعقل إلى حد كبير مخططا سليما لأن نتيجته صادقة بصرف النظر عما نضعه عوضا عن س:

لون الإمبراطور كاليجولا المفضل هو س.

لذا، اومسك اليوم مدينة في سيبيريا يبلغ عدد سكانها أكثر من مليون نسمة وهي مدينة صناعة بترولية كبيرة، وس=س.

على ذلك، نستطيع أن نجادل بأن المقاربة الدلالية تنجح حال عدم تضمن منطقنا أية ألفاظ (مثل «أومسك»، أو «اليوم») ترتبط بجوانب محددة من العالم. هذه رؤية غير ملائمة، لأن مفهوم الجوانب المحددة من العالم ليست دقيقا. هل يتوجب أن يشتمل على قوانين الكون الفيزيقية، أو خصائص الفئات الرياضية؟ يتعين علينا أن نجيب عن مثل هذه الأسئلة لوضع الخط الفصل بين الضرورة المنطقية وسائر أنواع الضرورة (الفيزيقية أو الرياضية)، وقد يثار دوما جدل فلسفي حول أفضل سبل القيام بذلك.

لحسن الحظ أن هذه الصعوبة لا تواجه منطق الرتبة الأولى. نستطيع أن نثبت أن كل مخطط برهاني ذا رتبة أولى مبرر من قبل أي حساب منطقي قياسي سليم بالمعنى الدلالي. هذه مبرهنة رياضية، مبرهنة الإحكام نسبة إلى منطق الرتبة الأولى. وبالعكس، إذا عجزت الحسابات المنطقية عن إثبات سلامة مخطط برهاني، نستطيع إثبات أن ثمة تأويلا للمخطط يجعل مقدماته صادقة ونتيجته باطلة. مرة أخرى، هذه مبرهنة رياضية، *مبرهنة التمام نسبة إلى منطق الرتبة الأولى (جودل، 1930؛ وهي تختلف تماما عن مبرهنة التمام التي نشرها عام 1931). تبرر مبرهنة التمام المقاربة المؤسسة على القواعد قدر ما تبرر المقاربة الدلالية؛ وذلك على النحو التالي. الخطر الأساسي الذي يتهدد المقاربة المؤسسة على القواعد هو أننا قد نغفل بعض القواعد الضرورية. تضمن مبرهنة التمام أن أي مخطط غير مبرر من قبل الحساب المنطقي سوف يكون له مثل مخالف، ومن ثم لن يكون سليما. وبالعكس، الخطر الأساسي الذي يتهدد المقاربة الدلالية أنها قد تجعل بعض المخططات البرهانية سليمة لأسباب ليست مشروعة، كما في مثال أومسك السابق. تبين مبرهنة التمام أنه إذا لم يكن

للبرهان مثل مخالف، فإنه مبرر من قبل الحساب المنطقي. على هذا النحو تكون مخططات الرتبة الأولى البرهانية مؤمّنة من جانبيها، بحيث نكون واثقين جدا من أننا وضعنا الحد الفاصل في موضعه الصحيح.

وضع أنواع أخرى من المنطق أقل وضوحا. مثال ذلك، في المنطق الأحادي ذي الرتبة الثانية لدينا بعض المكممات يشترط أن يكون نطاق تكميمها عائلة من الفئات الجزئية لفئة بعينها. بسبب هذا القيد، يمكن التعبير عن بعض حقائق نظرية الفئات بوصفها مخططات سليمة في هذا المنطق، ومن ضمن المترتبات أن هذا المنطق لا يقبل مبرهنة التمام. في الأنساق المنطقية الزمنية ثمة ثوابت منطقية من قبيل «إلى أن» أو « سوف يصدق في زمن ما أن..» ؛ لتعريف السلامة في هذه الأنساق، نحتاج إلى تحديد الافتراضات المرجعية التي نستطيع إقرارها بخصوص الزمن، مثال ما إذا كان متصلا أو منفصلا. نسبة إلى هذه الأنساق وإلى أنساق أخرى، عادة ما يقوم مناطقة اليوم بطرح تعرف رياضي دقيق للتأويلات المجازة، ثم يستخدمون التعريف الدلالي للسلامة. الناتج مفهوم دقيق، حتى إن لم يرض الناس باعتباره سلامة منطقية.

هذا مقام يلائم ذكر خلط في أدبيات علم النفس المعاصر. يستفسر السؤال المطروح عن كيفية قيام البشر بالتفكير الاستدلالي المنطقي. غالبا ما يقال إن ثمة إجابتين ممكنتين: (1) عبر قواعد كما في الحساب المنطقي، أو (2) عبر نماذج (التي هي تأويلات تبقي فحسب على الأساسيات المتعلقة) كما في المقاربة الدلالية. ليس ثمة تمييز بين الطريقة المؤسسة على قواعد والطريقة الدلالية في التفكير الاستدلالي. إنهما شرحان مختلفان لما نقوم بإنجازه حين نقوم بالإثبات: وفق الرؤية المؤسسة على قواعد، نقوم بتتبع القواعد بطريقة صحيحة، في حين تقر الرؤية الدلالية أننا نقوم باستبعاد الأمثلة المخالفة.

هل نستطيع أن نقيس بطريقة رياضية ما إذا كان البرهان التخطيطي المعطى سليما منطقيا، وإذا كان ذلك كذلك، فكيف؟ نسبة إلى منطق الرتبة الأولى، نصف الإجابة الأول مثبتة. نستطيع استخدام أي حساب منطقي قياسي في وضع قائمة بطريقة آلية لكل المخططات البرهانية السليمة الممكنة؛ بحيث إذا كان المخطط البرهاني سليما، نستطيع أن نثبت ذلك عبر انتظار ظهوره في القائمة. الراهن أن معظم الحسابات المنطقية تقوم بما هو أفضل من هذا؛ نستطيع استخدامها في اختبار المخطط بطريقة منظومية، وإذا كان سليما سوف تقول «نعم» في نهاية المطاف.

الخبر السيئ أنه ليس هناك برنامج حاسوبي ممكن يخبرنا متى يكون المخطط البرهاني ذو الرتبة الأولى غير سليم. هذا ما أثبته تشرش عام 1936، بأن تبنى مبرهنة جودل في اللاتمام. (إذا تحرينا الدقة، يتوجب أن نقول إنه احتاج أيضا لتحليل تورنج الذي طرحه في العام نفسه والخاص بما يمكن للحاسوب أن يقوم به من حيث المبدأ.) لكن هذا لا يعني وجود بعض مخططات برهانية ذات رتبة أولى تعد لامحددة، بمعنى أنه يستحيل معرفة ما إذا كانت سليمة أو غير سليمة ـ قد يكون هذا صحيحا، لكنه يحتاج إلى المزيد من البراهين بخصوص طبيعة الإبداع البشري. مبرهنة تشرش تعني بالفعل أنه ليس هناك اختبار آلي صرف يعطي الإجابة الصحيحة في كل الأحوال.

ثمة برهان مشابه، مؤسس بدوره على مبرهنة اللاتمام التي يقول بها جودل، تثبت أنه نسبة لكثير من الأنساق المنطقية، بما فيها المنطق الأحادي ذو الرتبة الثانية، ليس بالإمكان حتى إعداد قائمة آلية بالمخططات البرهانية السليمة. من جهة أخرى، ثمة أنساق منطقية كثيرة أقل حبا للمغامرة ـ مثال منطق *القياس عند أرسطو ـ لدينا نسبة لها إجراء قراري، بمعنى أننا نستطيع أن نختبر آليا ما إذا كان أي مخطط برهاني سليما.

السؤال الأخير هو: هل ثمة حساب منطقي بعينه يمكن استخدامه في تبرير كل الاستدلالات السليمة (في العلم أو الرياضيات مثلا؟). عند المدرسة الحدسية التي يدافع عنها بوير، تطرح الإجابة السلبية بوصفها مسألة إيمانية. من جهة أخرى، اعتقد فريجه أنه طرح حسابا منطقيا يعد ملائما لعلم الحساب على أقل تقدير؛ لكن *مفارقة رسل أثبتت أن نسق فريجه لم يكن متسقا.

في الوقت الحاضر، لم يعد هذا سؤالا ملحا. نفترض في الرياضيات الحديثة أنه يمكن ترجمة كل برهان إلى لغة ذات رتبة أولى تناسب نظرية الفئات، وأن خطوات البرهان قابلة لأن تبرر عبر حساب منطقي ذي رتبة أولى فضلا عن مبادئ *نظرية الفئات عند زرميلو ـ فرانكيل. لقد أصبح هذا معيارا للاستدلال الرياضي المحكم، رغم أنه لم يقم أحد بإنجاز الترجمة عمليا (سوف يكون عملا مضجرا على نحو مرعب). ثمة صيغ من هذه الترجمة تستخدم في اختبار صحة برمجيات الحاسوب، مثلا حين ترتهن حيوات البشر بها.

هناك قراءة أكثر تطرفا لذلك السؤال. في مواقف كثيرة نقوم بالاستدلال وفق سبل مغايرة لسبل الحسابات

المنطقية سالفة الذكر. مثال ذلك، حين يدفع لنا شخص ما مبلغا من المال، عادة ما نسلم أنه نقد قانوني، وليس مزورا، بحيث إنه حين نقوم بالجمع بطريقة صحيحة نستنتج أننا حصلنا على الصرف الصحيح. ليس هذا استدلالا منطقيا بالمعنى الدقيق، لأن النتيجة قد تبطل حتى حال صدق المقدمات (كما يحدث أحيانا). لكنه استدلال من نوع ما، وهو يتبع قواعد ما. عادة ما يتغاضى المناطقة عن هذا النوع من الاستدلال إلى أن يجدوا أنهم في حاجة إليه في ترشيد قواعد بيانات عقلانية. لهذا الغرض، طرح عدد من الأنساق المنطقية غير الرتيبة؛ يشير هذا الاسم إلى حقيقة أنه في هذا النوع من الاستدلال قد تتوقف النتيجة السليمة عن كونها سليمة حال إضافة مقدمة جديدة (مثال، أن ورقة خمسة الجنيهات النقدية لا تحتاز على خط معدني).

اقترحت أنساق منطقية بديلة متعددة، لكل مقصده. يحاول المنطق الخطي صورنة فكرة مفادها أن ثمة ثمنا يدفع في كل مرة تستخدم مقدمة، وربما قد لا يكون بمقدورنا استخدامها إلا مرة واحدة. المنطق الحدسي (هيتنج، 1930) مثال أقدم؛ إنه يضم مبدأ *للتحققية: لا نستطيع الزعم بأننا أثبتنا س ما لم نبين كيف ننتج مثلا لـ س. يتعين تبرير كل نسق من تلك الأنساق بذاته. لا سبب يسوغ إقرار أن قائمة الأنساق المنطقية المفيدة قد اكتملت.

**و.أي.هـ.**


H.D. Ebbinghaus, J. Flum, and W. Thomas, *Mathematical Logic* (New York, 1984).

D. Gabbay and F. Guenther (eds.), *Handbook of the Philosophical Logic*, iii: *Alternatives to Classical Logic* (Doorcht, 1986).

D. Hilbert and W. Ackermann, *Principles of Mathematical Logic*, tr. from the German edn. (New York, 1950).

Wilfrid Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

Norman Macrae, *John von Neumann* (New York, 1992).

W.H. Newton-Smith, Logic: *An Introductory Course* (London, 1985).

W.V Quine, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ, 1970).

Richmond H. Thomason, *Symbolic Logic: An Introductory* (New York, 1970).



* **المنطق الصوري أو الرمزي**: انظر الحديث، المنطق؛ التقليدي، المنطق؛ تاريخ المنطق؛ المنطقية، النظرية؛ الحساب؛ القضوي، الحساب؛ القضوي، المنطق؛ الجملي، الحساب؛ المحاميل، حساب؛ المقامات، منطق؛ الأخلاق، منطق؛ متعدد القيم، المنطق؛ التعلق، منطق؛ الزمني، المنطق؛ الرتبة - الأعلى، منطق؛ الحدسي، المنطق؛ المنطقانية؛ المنطقي، التناغم؛ ما بعد المنطق؛ المنطقية، المفارقات؛ المنطقي، الترميز؛ ملحق في الرموز المنطقية.


* **المنطق التقليدي**، اللقب الجاهز والتقريبي الذي يشير به المناطقة المتأخرون إلى المناهج والتعاليم التي هيمنت لفترة على الجامعات، والتي حل محلها في القرن العشرين المنطق «الحديث» أو «الرياضي» الذي ارتبط خصوصا بفريجه ورسل. أحيانا يسمى المنطق «الأرسطي» - أو «القياسي»، أو «منطق الحدود» - وترجع أصوله إلى أرسطو في القرن الرابع ق.م.، رغم أنه أضيف إليه الكثير في الألفي عام الوسيطة.

كان المنطق الأقدم محدودا، فيما يقال عادة، بسبب الفرض غير النقدي الذي يقر أن القضايا تتخذ صورة الموضوع - المحمول. غير أن هذا زعم مضلل، لأسباب ليس أقلها أن التمييز بين الموضوع والمحمول يتضارب مع النسق الصوري الذي يفترض أنه مؤسس عليه.

لا ريب أن معظم المناطقة التقليديين يقبلون أن القضايا غير المركبة تشتمل بشكل ثابت على *مواضيع ومحاميل. لعل مفاد الفكرة، في أكثر صيغها غموضا، أن القيام بحكم يفترض أصلا أن تقول شيئا ما عن شيء ما. يسهل أن ننتقل من هذا إلى التعليم الأكثر تحديدا الذي يقر أن كل قضية تتضمن عنصرين متمايزين: عنصر يسمي أو يشير إلى شيء ما («حد الموضوع»)، وعنصر («حد المحمول») يعبر عما قيل عنه. مثال ذلك، في «سقراط (يكون) أصلع»، يشير الاسم «سقراط» إلى شخص، والتعبير «أصلع» يقول شيئا عن ذلك الشخص.

بهذا المعنى، موضوع القضية - ما تتحدث عنه - ليس جزءا من القضية بل شيء يشير إليه جزء منها، ليس الاسم «سقراط» بل الشخص الذي يحمل هذا الاسم. إذا فشل بعض المناطقة التقليديين في توكيد الفرق، فإن هذا قد يعكس شكا بخصوص منزلة المحمول. الفرق بين «سقراط» وسقراط بيّن تماما؛ لكن الفرق بين «(يكون) أصلع» و(يكون) أصلع ليس بيّنا بذات القدر.

اللاتماثل جانب من فرق مهم جدا: ينتمي الموضوع والمحمول إلى مقولتين مختلفتين تماما. على افتراض أن تعبيرا من قبيل «...(يكون) أصلع» يقوم بدور محمولي، الموضوع هو أي شيء يمكن أن يقال عنه

هذا. لذا فإن حد الموضوع كلمة أو عبارة تستوفي شرطين: تشكل إجابة نحوية عن سؤال من قبيل «قلت إن شيئا (شخصا) ما(يكون) أصلع: عن أي شيء (شخص) قلت هذا؟» ويتوجب أن ينتج عبارة [عربية] سليمة حين نقوم بالاستعاضة به عن س في «س (يكون) أصلع». أسماء العلم، التعبيرات الإشارية من قبيل «معلم أفلاطون»، وتنويعة أخرى من التعبيرات، تحقق ذينك الشرطين؛ غير أنه يتضح أن التعبيرات المحمولية عاجزة عن أن تكون حدودا موضوعات، لأن «(يكون) أصلع (يكون) أصلع» لا تحتاز على أي معنى.

يدور التمييز بين الموضوع والمحمول إذن حول الفرق بين التسمية أو الإشارة إلى شيء ما وقول شيء عنه. غير أنه لا سبيل لتطبيق مثل هذا التمييز على النسق التقليدي بطريقة معقولة. يتفق جميع الأطراف على أن مذهب القياس يشكل تتويجا لذلك النسق. غير أن هذا المذهب، كما سوف نرى، إنما يتطلب، شأنه سائر أجزاء النسق، أن ما يكون محمولا في قضية يمكن أن يكون موضوعا في أخرى.

كان المنطق التقليدي في معظم أجزائه معنيا بالخصائص المنطقية في أربعة أشكال أو صور من القضايا. في أغلب الأحوال يقال إنها ما يلي:

كل س (يكون) ب.

لا س (يكون) ب.

بعض س (يكون) ب.

بعض س ليس ب.

تسمى «كل س (يكون) ب» ،، «الكلية الموجبة» أو الشكل A، «لا س (يكون) ب» «الكلية السالبة» أو الشكل E، «بعض س (يكون) ب» «الجزئية الموجبة» أو الشكل I، و«بعض س ليس ب» «الجزئية السالبة» أو الشكل O. كون القضية كلية أو جزئية يسمى كمها، وكونها موجبة أو سالبة يسمى كيفها.

يكفي قليل من التأمل لتبيان أن «كل س هو ب» غير قابلة لأن تنتمي بشكل مناسب إلى القائمة نفسها التي تنتمي إليها سائر القضايا، لأن «لا يوناني (يكون) أصلع» («No *Greek is bald*») إنجليزية سلمية، في حين «كل يوناني (يكون) أصلع» («*All Greek is bald*»)مجرد هراء سليم. غير أنه يمكن معالجة هذا القصور بمجرد اعتبار «كل واحد من س (يكون) ب» الشكل الصحيح. ثمة إشكالية أكثر جدية تتعلق بالتلميحة في الترميز، وهي تلميحة يقرها صراحة كل من يستخدمها، بأن س و ب تناظران مواضيع ومحاميل. إذا كان «(يكون) أصلع» تعبير محمولي، يستبان أنه لا سبيل لأن تكون ب محمولا في «لا س هو ب»، إذ أن «لا يوناني(يكون) (يكون) أصلع» تبدو كأنها مجرد خطأ مطبعي.

يمكن إزالة التمتمة «يكون» بإحدى طريقتين. الأولى أن نتخلى عن فكرة أن المحمول هو «يكون أصلع» بأن نقر أنه مجرد «أصلع». لا ريب أن هذا هو الباعث الخفي خلف الاقتراح المبتسر الذي يقر أن القضية تشتمل على عنصر ثالث، فضلا عن الموضوع والمحمول، ألا وهو الرابط (أي «يكون»). الثانية أن نتخلى عن ممارسة كتابة «لا س يكون ب» مثلا في صالح «لا س ب».

غير أن الصعوبة لا تتلاشى هناك. لقد رأينا أن حد المحمول هو أي شيء يتخذ مكان x في تعبير من قبيل (x يكون أصلع). وفق هذا المعيار، «كل إنسان»، «لا إنسان»، و«بعض الناس» تشكل حدود محاميل مشروعة. غير أن الاستعاضة بها في الأشكال القياسية يفضي ثانية إلى تكرار يعوزه المعنى: «كل كل إنسان (يكون) أصلع»، وما في حكمها. مرة أخرى ثمة طريقتان للخلاص من هذه المشكلة: ألا نقول «كل س (يكون) ب» بل س ب هي الشكل الصحيح، أو أن نقر أن حد المحمول ليس «كل إنسان» بل مجرد «إنسان».

أفضت هذه السبل المختلفة في حل الإشكالية بترميزنا إلى مسارات مختلفة. أحدها يترك فحسب عنصرين (الموضوع والمحمول)، والآخر يتركنا بداية مع ثلاثة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط) ثم مع أربعة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط وعلامة الكم). كل هذه السبل المتمايزة والمتنافية في تحليل القضايا يتم على الأقل التلميح إليه في الكتب التدريسية التقليدية.

وكما رأينا منذ البداية، يثار تمييز الموضوع - المحمول في سياق قضايا مفردة من قبيل «سقراط (يكون) أصلع». في الكتب التدريسية التقليدية، تعامل العينيات بوصفها كليات، وفق حجة واهية مفادها أنه في «سقراط (يكون) أصلع» يشير الاسم «سقراط» إلى كل شيء يمكن أن تشير إليه. لقد عبّر عن هذه الفكرة بوجه عام في مفردات اصطلاحية: يقال إن الاسم «مستغرق» أو «يشير إلى كل ماصدقاته». يفترض أن يعكس هذا الغموض تنكب قول شيء يتضح أنه مناف للعقل (أن المرء يتحدث عن كل سقراط)، شيء يستبان بطلانه (أن شخصا واحدا فحسب يمكن أن يسمى سقراط)، أو شيء يستبان أنه دائري (أن المقصود من الاسم هنا هو تسمية كل شخص يقصد هنا تسميته). ومهما يكن من

هذا. لذا فإن حد الموضوع كلمة أو عبارة تستوفي شرطين: تشكل إجابة نحوية عن سؤال من قبيل «قلت إن شيئا (شخصا) ما(يكون) أصلع: عن أي شيء (شخص) قلت هذا؟» ويتوجب أن ينتج عبارة [عربية] سليمة حين نقوم بالاستعاضة به عن س في «س (يكون) أصلع». أسماء العلم، التعبيرات الإشارية من قبيل «معلم أفلاطون»، وتنويعة أخرى من التعبيرات، تحقق ذينك الشرطين؛ غير أنه يتضح أن التعبيرات المحمولية عاجزة عن أن تكون حدودا موضوعات، لأن «(يكون) أصلع (يكون) أصلع» لا تحتاز على أي معنى.

يدور التمييز بين الموضوع والمحمول إذن حول الفرق بين التسمية أو الإشارة إلى شيء ما وقول شيء عنه. غير أنه لا سبيل لتطبيق مثل هذا التمييز على النسق التقليدي بطريقة معقولة. يتفق جميع الأطراف على أن مذهب القياس يشكل تتويجا لذلك النسق. غير أن هذا المذهب، كما سوف نرى، إنما يتطلب، شأنه سائر أجزاء النسق، أن ما يكون محمولا في قضية يمكن أن يكون موضوعا في أخرى.

كان المنطق التقليدي في معظم أجزائه معنيا بالخصائص المنطقية في أربعة أشكال أو صور من القضايا. في أغلب الأحوال يقال إنها ما يلي:

كل س (يكون) ب.

لا س (يكون) ب.

بعض س (يكون) ب.

بعض س ليس ب.

تسمى «كل س (يكون) ب» «، «الكلية الموجبة» أو الشكل A، «لا س (يكون) ب» «الكلية السالبة» أو الشكل E، «بعض س (يكون) ب» «الجزئية الموجبة» أو الشكل I، و«بعض س ليس ب» «الجزئية السالبة» أو الشكل O. كون القضية كلية أو جزئية يسمى كمها، وكونها موجبة أو سالبة يسمى كيفها.

يكفي قليل من التأمل لتبيان أن «كل س هو ب» غير قابلة لأن تنتمي بشكل مناسب إلى القائمة نفسها التي تنتمي إليها سائر القضايا، لأن «لا يوناني (يكون) أصلع» («No *Greek is bald*») إنجليزية سلمية، في حين «كل يوناني (يكون) أصلع» («*All Greek is bald*»)مجرد هراء سليم. غير أنه يمكن معالجة هذا القصور بمجرد اعتبار «كل واحد من س (يكون) ب» الشكل الصحيح. ثمة إشكالية أكثر جدية تتعلق بالتلميحة في الترميز، وهي تلميحة يقرها صراحة كل من يستخدمها، بأن س و ب تناظران مواضيع ومحاميل. إذا كان «(يكون) أصلع» تعبير محمولي، يستبان أنه لا سبيل لأن تكون ب محمولا في «لا س هو ب»، إذ أن «لا يوناني(يكون) (يكون) أصلع» تبدو كأنها مجرد خطأ مطبعي.

يمكن إزالة التمتمة «يكون» بإحدى طريقتين. الأولى أن نتخلى عن فكرة أن المحمول هو «يكون أصلع» بأن نقر أنه مجرد «أصلع». لا ريب أن هذا هو الباعث الخفي خلف الاقتراح المبتسر الذي يقر أن القضية تشتمل على عنصر ثالث، فضلا عن الموضوع والمحمول، ألا وهو الرابط (أي «يكون»). الثانية أن نتخلى عن ممارسة كتابة «لا س يكون ب» مثلا في صالح «لا س ب».

غير أن الصعوبة لا تتلاشى هناك. لقد رأينا أن حد المحمول هو أي شيء يتخذ مكان x في تعبير من قبيل (x يكون أصلع). وفق هذا المعيار، «كل إنسان»، «لا إنسان»، و«بعض الناس» تشكل حدود محاميل مشروعة. غير أن الاستعاضة بها في الأشكال القياسية يفضي ثانية إلى تكرار يعوزه المعنى: «كل كل إنسان (يكون) أصلع»، وما في حكمها. مرة أخرى ثمة طريقتان للخلاص من هذه المشكلة: ألا نقول «كل س (يكون) ب» بل س ب هي الشكل الصحيح، أو أن نقر أن حد المحمول ليس «كل إنسان» بل مجرد «إنسان».

أفضت هذه السبل المختلفة في حل الإشكالية بترميزنا إلى مسارات مختلفة. أحدها يترك فحسب عنصرين (الموضوع والمحمول)، والآخر يتركنا بداية مع ثلاثة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط) ثم مع أربعة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط وعلامة الكم). كل هذه السبل المتمايزة والمتنافية في تحليل القضايا يتم على الأقل التلميح إليه في الكتب التدريسية التقليدية.

وكما رأينا منذ البداية، يثار تمييز الموضوع - المحمول في سياق قضايا مفردة من قبيل «سقراط (يكون) أصلع». في الكتب التدريسية التقليدية، تعامل العينيات بوصفها كليات، وفق حجة واهية مفادها أنه في «سقراط (يكون) أصلع» يشير الاسم «سقراط» إلى كل شيء يمكن أن تشير إليه. لقد عبّر عن هذه الفكرة بوجه عام في مفردات اصطلاحية: يقال إن الاسم «مستغرق» أو «يشير إلى كل ماصدقاته». يفترض أن يعكس هذا الغموض تنكب قول شيء يتضح أنه مناف للعقل (أن المرء يتحدث عن كل سقراط)، شيء يستبان بطلانه (أن شخصا واحدا فحسب يمكن أن يسمى سقراط)، أو شيء يستبان أنه دائري (أن المقصود من الاسم هنا هو تسمية كل شخص يقصد هنا تسميته). ومهما يكن من

أمر، يجدر أن نلحظ أن القضايا الجزئية النمطية في عرض تمييز الموضوع - المحمول تصبح ثانوية تماما في عرض القياس. ما يشير إليه هذا الأمر هو أن هذا التمييز مجرد شيء مزعج نسبة إلى النسق الصوري في المنطق التقليدي.

كيف يتوجب إذن ترميز القضايا التي نوقشت في المنطق التقليدي؟ الترميز الوحيد المتسق حقيقة مع النسق التقليدي هو الذي يتعامل فيه القضايا على اعتبار أنها تتضمن نوعين من العناصر لكنها ليست مواضيع ومحاميل، بل *ثوابت منطقية و*حدود. الثوابت أربعة:

«كل.. (يكون)..». (A)

«لا ...(يكون)..». (E)

«بعض...(يكون)..». (I)

«بعض... لا (يكون)..». (O)

هذه عوامل ذات حدين، أي تعبيرات لا تعمل إلا على أي حدين كي تنتج قضايا.

ما الحدود؟ وفق عواملنا ومتطلب أن يكون الحد قادرا على ملء أي موضع فيها، يجيب هذا السؤال عن نفسه. نمطيا، الحد اسم جمع - مثل «أشخاص تم تحديهم في قسم النسيج» - يقوم بعمل اسم جمع واقعي أو ممكن («ممكن» لأن أية لغة مفردة قد تحتاز وقد لا تحتاز على كلمة مفردة ذات الدلالة نفسها بوصفها تعبيرا مركبا). تستخدم حروف صغيرة من بداية الحروف الهجائية لتشير إلى الحدود، أي بوصفها متغيرات حدود، تكتب بعد دالة الحد. هكذا تتخذ «أي شخص يخالفني أحمق تماما» الشكل Aab، حيث \ a "الأشخاص الذين يختلفون معي» و " bأحمق تماما».

يعول النسق التقليدي على نوعين من *السلب. التمييز بين «ليس كل ما يبرق ذهبا» (الذي يسلب قضية») و«كل ما يبرق ليس ذهبا» (الذي يسلب حدا) تمييز جدير بأن يدافع عنه، رغم أننا عادة ما نستخدم التعبير الثاني لنريد الأول. سوف يتم عرض سلب القضية عبر ) Nالتي تعني «ليس..».)؛ في حين يعرض سلب الحد عبر ) nالتي تعني «غير - ..».). قد يسبق سلب الحد أيا من الحدين أو كليهما. هكذا «كل ما لا يبرق ذهب» ترمز Anab، «كل ما يبرق ليس ذهبا» ترمز *Aanb*، و «كل ما لا يبرق ليس ذهبا» ترمز *Ananab*.

نحتاج في ترميزنا أيضا إلى سبل في عرض الروابط بين القضاياAab ،. *Abc* تشير إلى وصل هاتين القضيتين، في حين تشير *Anbna* Aab إلى إقرار (حال صدقها) أن القضية الثانية تلزم عن الأولى، ويشير الإقرار (حال صدق) *Aba* ) Aab إلى أن هاتين القضيتين متلازمتان، أي أن كل منهما تلزم عن الأخرى.

يمكن تصنيف قوانين النسق التقليدي إلى صنفين: القوانين التي لا تسري إلا على قضيتين، والقوانين التي تسري على ثلاث قضايا أو أكثر. مربع التقابل والاستدلال المباشر ينتميان إلى الصنف الأول، في حين ينتمي القياس والقياس المتعدد إلى الثاني.

يعكس *مربع التقابل مختلف أنواع «التقابل» بين الأشكال القضوية الأربعةA . و B متضادان بمعنى أنه إذا كانت a و bتشيران إلى الحدين نفسهما في Aab و Eab، يستحيل على هاتين القضيتين أن يصدقا معا ولكن يمكن أن يبطلا معا؛ من ثم *Aab* NEab و Eab NAab. I و O داخلتان تحت التضاد، بمعنى أنه يستحيل أن يبطلا معا ولكن يمكن أن يصدقا معا؛ وفق هذا، فإن *Oab* NIab و NOab Iab. أما A و O فقضيتان متناقضتان، كما هو حال E و I، بمعنى أنه محتم على أحد الزوجين أن يصدق، وعلى الآخر أن يبطل؛ ولذا، *NOab* ) *Aab* و I .*NIab* ) *Eab* تتداخل مع A، وكذا شأن O مع E، ما يعني أنه في كل حالة تستلزم الثانية الأولى؛ لهذا السبب، فإن Iab Aab و .Oab Eab

يشتمل*الاستدلال المباشر، الذي يكمن في اشتقاق نتيجة من مقدمة مفردة، على العكس، ونقض المحمول، والمعكوس، ونقض العكس. في العكس نعكس ترتيب الحدود، وهو سليم نسبة إلى E و I، وغير سليم نسبة إلى Aو 0. هكذا نجد أن Eba Eab و Iab Iba. الاستدلال السليم Aab Iba و Eab Oba يسمى عكسا بالعرض. في نقض المحمول يتم سلب الحد الثاني من القضية وتغيير كيفها، وهو سليم في الأشكال الأربعة؛ من ثم Eab Aanb و Aab Eanb؛ Iab Oanb و .Oab Ianb في المعكوس يتم سلب الحدين وتغيير ترتيبهما، وهو سليم نسبة إلى A و O؛ من ثم Aab Anbna و .Oab Onbna أما نقض العكس فيكمن في الاستدلال من قضية ما على قضية أخرى موضوعها هو سلب الموضوع الأصلي، ، وهو سليم في الحالات التالية: Eab Inab و Aab (Eab Onanbj و Onab Aab Inanb.

*القياس يشتق نتيجة من مقدمتين، وهو يشتمل على ثلاثة حدود، أحدهما (الأوسط) مشترك في المقدمتين، وآخر مشترك بين النتيجة وإحدى المقدمتين، والثالث مشترك بين النتيجة والمقدمة الأخرى. سوف نستخدم b للإشارة إلى الحد الأوسط، و a,c لما يسمى بالحدين المتطرفين. لعله يتأتى توضيح

أشهر قياس (يسمى باربارا) بالمثال التالي:

كل العمال الذين صوّتوا لذلك الحزب صوتوا لبطالتهم.

الذين يصوتون لبطالتهم يخدعون أنفسهم.

كل العمال الذين صوتوا لذلك الحزب يخدعون أنفسهم.

تقليديا تعرض القياسات على هذا النحو، حيث ترد النتيجة تحت المقدمتين مثل خطوط الجمع. وفق ترميزنا، يتخذ هذا المثال الشكل .(Aab & Abc) Aac

تحتاز القياسات المتعددة على أكثر من مقدمتين، ولكن يمكن ردها إلى سلسلة من الترميزات المناسبة:

بعض أساتذة الجامعة يصرحون باعتقادهم في الحرية الأكاديمية لكنهم لا يقومون بشيء للدفاع عنها.

الذين يصرحون بمثل هذا الأمر ولا يقومون بشيء دفاعا عنه لا يطبقون ما يعظون به.

الأساتذة الذين لا يطبقون ما يعظون به يلحقون العار بمهنتهم.

بعض أستذة الجامعة يلحقون العار بمهنتهم.

يتخذ هذا القياس الشكل (Iab & Abc & Acd) Aad. غير أنه يمكن اعتباره مجموع قياسين تقليدين، هما Iac (Iab & Abc) و .Iad (Iac & Abc)

عادة ما يقال أن ثمة 256 شكلا قياسيا. يأتي هذا الرقم من عرف يتعلق بطريقة تصوير القياسات: ترتيب الحدود في النتيجة مثبّت، لكنه قابل للتغيير في المقدمتين. لذا فإن النتيجة مقيدة بأحد الأشكال الأربعة: Eac, Aac, Oac, Iac. علـى ذلـك، يـمكـن لأيـة مقدمة أن تتخذ أحد الأشكال الثمانية التالية: Eab, Eba, Aab, Aba, Iab, Iba, Oab, Oba، أو أحـد الأشـكـال الـثـمـانـيـة الـتـالـيـة : Ebc, Ecb, Abc, Acb, Ibc, Icb, Obc, Ocb. الرقم 256 هو ببساطة ناتج 8x8x4.

تصنف القياسات في الكتب التدريسية التقليدية وفق ضروبها وأشكالها. ضرب القياس أساسا سلسلة عوامل الحدود التي يتضمنها. الضرب باربارا مثلا هو AAA (ومـن هـنـا جـاء اسـمـهـا .(Barbaba مـن ثـم فـإن الـضـروب الـمـخـتـلـفـة، وعـددهـا 64، هـي EEE, EEA, EEO, EEI، وهكذا. شكل القياس محدد من قبل ترتيب الحدود في المقدمتين. يميز أرسطو ثلاثة أشكال، في حين ارتأى مناطقة متأخرون، اختلف مفهومهم للشكل كثيرا عن هذا، أن ثمة أربعة منها:

(1) ab, bc.
(2) ab, cb.
(3) ba, bc.
(4) ba, cb.

تحدد هوية القياس كلية عبر شكله وضربه، ولذا فإن الرقم 256 هو حاصل ضرب 4 (أشكال) في 64 (ضربا). من هذه القياسات البالغ عددها 25، ثمة 24 قياس سليم (البعض يقر، لأسباب سوف نشير إليها، أنها 19 أو حتى 15). بحذف الأقواس، هذه القياسات البالغ عددها 24، مرتبة وفق اشكالها، هي التالية:

**(1)**

من هذه، ثمة خمسة قياسات «موهنة»، بمعنى أنها تشتق نتائج جزئية من مقدمات تستحق نتائج كلية. إذا حذفناها، يصبح عدد الضروب السليمة 19. من بين هذه القياسات الأخيرة، ثمة 15 إما تشتق نتيجة كلية من مقدمات كلية أو نتيجة جزئية من مقدمة كلية وأخرى جزئية. أحيانا تسمى هذه القياسات بالقياسات «الأساسية».

غير أن العرف الكامن خلف العدد المطروح في الكتب التدريسية التقليدية ليس مناسبا إطلاقا. إن أثر عكس ترتيب الحدود في قضايا E و I يتعين في إنتاج متلازمات، في حين أن أثره في A و O يتعين في إنتاج قضايا ليست متلازمة. ثمة إذن نسخ في تصور تلك الكتب. فضلا عن ذلك، فإنه ليس تاما، كونه يستبعد من القياس تنويعات السلب المجازة في الاستدلالات المباشرة.

يضم النسق التقليدي حقيقة ثمانية أشكال قضوية متميزة منطقيا:

Eab (Eba,...)
Enab (Aba, ...)
Eanb (Aab, ...)
Enanb (Ananb,...)
NEab (Iba,...)
NEnab (Oba, ...)
NEanb (Oab, ...)
NEnanb (Onanb,...)

كل واحد من هذه الأشكال الثمانية يمكن التعبير عنه بثمانية سبل. مثال ذلك، تتلازم Eab مع Eba, Aanb, Abna, NIab, NOanb, NObna. التصور المناسب للقياس يشتمل إذن على 64 شكلا قضويا: من ثم فإن الـرقـم الـصـحـيـح لـلـقـيـاسـات هـو 144، 262 (أي 64x64x44).

سي.و.


P.T. Geach, 'history of the Corruption of Logic', in *Logic Matters* (Oxford, 1972).
J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906).
J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, 2nd edn. (Oxford, 1957).
A.N. Prior, *Formal Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1962), pt.

C. Williamson, 'Traditional Logic as a Logic of Distribution-Values', *Logique et analyse* (1971).

———, 'How Many Syllogisms Are There?', *History and Philosophy of Logic* (1988).

* **المنطق، اللاصوري.** يقوم المنطق اللاصوري بفحص طبيعة ووظيفة براهين اللغة الطبيعية، مؤكدا الفن عوضا عن نظرية الاستدلال الصورية. إنه يطرح تصورا في الإقرارت البسيطة والمركبة التي يعرضها *المنطق الصوري، عاكسا خصائص البراهين في اللغة الطبيعية، وموسعا المجال بحيث يشمل نماذج استدلال استقرائية فضلا عن الاستنباطية.

تصور المنطق اللاصوري في البراهين إنما يبدأ بإقرارات - المقدمات والنتائج - يغفل المنطق الصوري إلى حد كبير دلالاتها الخصبة. للتوكيدات دلالات بوصفها إقرارات وبوصفها أفعالا وغالبا ما تشي بشيء عن أصحابها. إنها على أقل تقدير المكون الأساسي في نماذج الاستدلال. فضلا عن الفعل الحاسم المتعلق بالزعم بصدق الإقرار، فإن التوكيدات التي نجدها في البراهين قد تقوم بأدوار أدائية أخرى، من قبيل ضمان صدق الإقرار (وفق كفالة المرء أو كفالة غيره)، إخفاء صدقها، التشكيك فيها، أو - عوضا عن إقرارها أصلا - المصادرة عليها بوصفها فروضا. للتوكيدات بعد ابستمولوجي أيضا. من ضمن أعراف اللغة الطبيعية (رغم أنه لا يشكل بالكاد حقيقة كلية) أن يعتقد المتكلم فيما يؤكد. لذا فإن تقويم المعنى الكامل الخاص بالمقدمات والنتيجة يتضمن قياس ما إذا كان الإقرار قد تم توكيده بوصفه مجرد معتقد، أو بوصفه، فضلا عن ذلك، حقيقة موضوعية أو حتى بوصفه معرفة. وأخيرا، للتوكيدات جانب عاطفي. ثمة عدد قليل من براهين اللغة الطبيعية تعد لا شخصية. تتسرب الميول والمشاعر من لغة البرهان ويسهل أن تؤثر في مسار الاستدلال وتسلسله. ولأن المنطق اللاصوري يعتبر التوكيدات والبراهين متضمنة في نسيج الخطاب، فإن الخيوط التي يقتفي أثرها متنوعة بطريقة متطرفة: نماذج مضمّنة لكنها قد تكون غير تامة من الاستدلال الاستنباطي وغير الاستنباطي، افتراضات مطمورة، استلزامات تحادثية، غموض، أساليب إقناع خطابية، فضلا بالطبع عن الأغاليط. إن مثل هذه المواضيع، رغم أهميتها لفهم براهين اللغة الطبيعية، يجعل ذلك المنطق بعيدا عن اهتمامات المنطق الصوري. لا غرو إذن أن تعوز المنطق اللاصوري دقة وأناقة النظرية الصورية، ولكن لعله أقرب من أي مشروع آخر من أن يكون علما للبرهنة.

ر.إي.ت.

I. Copi, *Informal Logic* (New York, 1986).

F.W. Dauer, *Critical Thinking: An Introduction to Reasoning* (Oxford, 1989).

* **المنطقانية.** شعار البرنامج «الرياضيات منطق»، والمستهدف طرح حلول لإشكاليات في فلسفة *الرياضيات، عبر رد الرياضيات، أو بعض من فروعها، إلى المنطق. ثمة جوانب متعددة، وتنويعات في هذا الموضوع. على الجبهة الدلالية، يمكن أن تكون المنطقانية مبدأ حول دلالات بعض الإقرارات الرياضية، وفي تلك الحالة تكون الحقيقة الرياضية نوعا من الحقيقة المنطقية وتكون المعرفة الرياضية معرفة منطقية. يمكن اعتبار الرياضيات، أو بعضا من فروعها، إما غير ملتزمة بأي مذهب أنطولوجي إطلاقا أو تحتاز فحسب على أنطولوجيا المنطق (مهما كان هذا المذهب). في الحالين، ترتهن قيمة المشروع بماهية المنطق.

يتكون البرنامج المنطقاني التقليدي من تراجم منظومية لإقرارات الرياضيات إلى لغة المنطق البحتة. عند فريجه، الإقرارات المتعلقة بالأعداد الطبيعية إقرارات عن ماصدقات مفاهيم بعينها. العدد ثلاثة مثلا هو ماصدق المفهوم الذي ينطبق فحسب على كل المفاهيم التي تنطبق على ثلاثة أشياء. لم يكن فريجه يروم إقصاء الأنطولوجيا الرياضية، فهو يرى أن المنطق نفسه أنطولوجيا، يشتمل على مفاهيم وماصدقاتها. لقد استبين أن نظريته التامة في الماصدقات ليست متسقة، بسبب *مفارقة رسل الأصلية. عند رسل، إقرارات عمل الحساب إقرارات *نظرية أنماط متشعبة، أو *منطق رتبة أولى. للمنطق حتى هنا أنطولوجيا، تتكون من خصائص، دوال قضوية، وربما فئات. غير أن إكمال رد علم الحساب تطلب من رسل المصادرة على *مبدأ اللاتناهي؛ وهو يعترف بأنه ليس معروفا وفق أسس منطقية فقط. لذا فإن إقرارات الرياضيات إقرارات في المنطق، لكن المعرفة الرياضية تتجاوز المعرفة المنطقية. من جهة أخرى، فإن مبدأ اللاتناهي نتيجة لجزء حسابي (متسق) من نسق فريجه. يبدو أنه ليس ثمة إجماع على محتويات المنطق وتخومه، وهذا موقف نظل نشهده حتى يومنا هذا.

ثمة عدد من الرؤى في فلسفة الرياضيات تشبه أجزاء من المنطقانية. لقد ارتأى بعض الوضعيين أن الإقرارات الرياضية *تحليلية، تصدق أو تبطل بفضل دلالات حدودها. بعض الفلاسفة المعاصرون يرون أن جوهرالرياضيات هو تحديد النتائج المنطقية لفئة عشوائية

بدرجة أو أخرى من المبادئ أو المصادرات. من منظور الرياضيات، قد تكون المبادئ خلوا من المعنى. الدراية بمبرهنة في علم الحساب مثلا إنما تعني الدراية بأن الإقرار نتيجة لمبادئ علم الحساب. وفق هذه الرؤى، المعرفة الرياضية معرفة منطقية.

اليوم، يعتبر عدد من الفلاسفة المنطق دراسة للغات الرتبة الأولى، وثمة شبه إجماع على أنه يتوجب على المنطق ألا يحتاز على أنطولوجيا. الأنساق ذات الرتب الأعلى إما تعد أكثر غموضا من أن تستحق الاهتمام أو تعزى إلى نظرية فئات، بوصفها جزءا من الرياضيات بالمعنى الدقيق. من هذا المنظور، تعد المنطقانية مشروعا منافيا للعقل. ليس ثمة شيء يستحق أن يسمى «منطق» من الخصب بحيث يفي الرياضيات حقها كاملا. غالبا ما يقال إن المنطقانيين لم ينجزوا سوى رد لبعض فروع الرياضيات إلى نظرية الفئات. من جهة أخرى، ثمة عدد من المناطقة يعتبرون منطق الرتب الأعلى، وما في حكمه، جزءا من المنطق، وثمة دراسة رياضية مكثفة لمثل هذه الأنساق المنطقية. إننا لا نبالغ كثيرا حين نقول إن المنطق اليوم جزء من الرياضيات، عوضا عن أن تكون الرياضيات جزءا منه.

س.س.

*الوضعية المنطقية.

Paul Benacerraf abd Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).
Gottlob Frege, *Die Grunlagen der Arithmetik* (Breslau, 1884).
Alfred Noth Whitehead and Bertrand Russell, *Pribcipia Mathematica* (Cambridge, 1910).

* **المنطقاني، النهج**. نهج مصادري لتشكيل أنساق منطقية مصورنة عبر تحديد رموز المرء، تعريف الصيغ المشروعة بطريقة ارتدادية، وطرح فئة قليلة العدد من المبادئ وقواعد الاستدلال لإثبات المبرهنات. هذا إجراء أكسوماتي، كما هو المنوال تاريخيا. التنويعة الأكثر رواجا الآن، *الاستنباط الطبيعي، لا تستخدم سوى قواعد استدلالية، لإثبات المبرهنات ولسلامة الاشتقاقات. بوجه عام، يُمنح مفهوم الإثبات أو الاشتقاق السليم تعريفا صوريا محكما. إن هذا النهج محفز من قبل الرغبة في الإحكام والتعدد التأويلي.

ك.و.

Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, NJ, 1956), i, Intro. sec. 7.

* **المنطقية، المركزية**. تعبير استخدمه أكثر من استخدمه جاكو دريدا وأشياع *التفكيكية في الفلسفة والنظرية الأدبية. وفق هذا الاستخدام، الخطاب المركز - منطقي هو الذي يلتزم بالترتيب التقليدي للأوليات فيما يتعلق باللغة، الدلالة، والحقيقة. هكذا يُسلم أولا بأن اللغة (المنطوقة) تعبير مناسب بدرجة أو أخرى عن أفكار سلف وجودها في العقل، وثانيا أن الكتابة تقع في منطقة علامات اشتقاقية مكملة بعيدة مرتين عن «الحضور الحي» للوغس الذي لا سبيل للبوح عن حقيقته إلا عبر وسط الكلام الحقيقي (ذي الحضور الذاتي).

سي.ن.

*الإرجاء.

Jacques Derrida, Of Grammatolgy, tr. G.C. Spivak (Baltimore, 1976).

* **منطقيا، أسماء العلم**. يرى رسل أنه يتوجب علينا ألا نعتبر التعبير محتازا على معنى بوصفه *اسم علم ما لم نكن على ألفة مباشرة بما يسميه. مثل هذه الأسماء، التي يدعوها «أسماء علم منطقيا»، تعد وفق ذلك نادرة. أسماء العلم العادية، مثل «اسحق» اختصار لما يسميه *أوصاف محددة، من قبيل «ابن ابراهيم». سوف يحتاز «اسحق» آنذاك على معنى حتى لو لم يكن لإبراهيم أبناء. فقط الألفاظ التي تكون من قبيل كلمة «هذا»، حين تشير مثلا إلى أكال اختبره، تستوفي هذا الشرط.

سي.جي.ف.و.

G. McCulloch, *The Game of the Name* (Oxford, 1989).

* **منطقيا، اللغة التامة**. يمكن اعتبار *اللغات الطبيعية «غير تامة منطقيا» بعدة سبل. بعض الأشكال النحوية قد تعمل على تضليلنا بخصوص الشكل المنطقي؛ هكذا يبدو أن «إنها تمطر» كما لو أنها تشير إلى شيء ما (يدل عليه الضمير «ها»). على نحو أكثر تطرفا، قد تقحمنا بعض المفاهيم في تناقض أو عوز للارتباط المنطقي. لقد جادل تارسكي مثلا بأن مفهوم «الصدق» العادي يقوم بذلك، كونه ينتج مفارقات من قبيل *مفارقة الكاذب. اللغة التامة منطقيا تخلو من حالات القصور تلك، فضلا عن «مواطن خلل» أخرى، من قبيل الاشتراك والحشو. حاول فريجه تشكيل مثل هذه اللغة (*Begriffsschrift*) لصياغة حقائق المنطق والرياضيات عبرها. في فترة لاحقة، عني أشياع *الوضعية المنطقية بفكرة اللغة التامة منطقيا للتعبير بها عن مجمل العلم الطبيعي.

ر.ب.ل.ت.

G. Frege, Begriffsschrift, in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, tr. P.T. Geach and M. Black, 2nd edn. (Oxford, 1969), ch. 1.

* **المنطقية، الحقيقة**. لهذا التعبير معاني متنوعة،

تتمحور كلها حول فكرة النسق المنطقي.

تتقاسم الأنساق المنطقية دائما ملمحين: كونها رمزية جزئيا على أقل تقدير، تستخدم حروفا أو أدوات مشابهة، وكونها تقر، أو تثبت بالأحرى، نتائج تتعلق بتعبيراتها الرمزية («صيغ» «لغتها المنطقية» على حد تعبير المصطلحات الحديثة)، نتائج من قبيل: كل برهان يتخذ الشكل «لا ) Bيكون) C، بعض ) Aتكون) B، ولذا بعض A لا (تكون) "C سليم؛» ـ 'P مترتبة لـ «P) ـ P)'.

1. أحد المعاني المعاصرة لعبارة «حقيقة منطقية» هو «نتيجة في نسق منطقي محكم» («محكم» هنا ليست زائدة، فهي تستثني الأنساق المنطقية التي تعاني من خلل حيث ليست كل النتائج صادقة). عادة ما النتيجة الصادقة تكون نتيجة مثبتة، ومن ثم مبرهنة، مثال ذلك (كما هو أعلاه):

–P مترتبة لـ $(P \rightarrow -P)$

2. أحيانا توصف بعض التعبيرات الرمزية نفسها بأنها حقائق منطقية، مثال: إذا كانت بعض أ هي بعض ب، فإن بعض ب هي بعض أ:

$$((P \rightarrow -P) \rightarrow -P)$$

هنا ثمة حاجة إلى تفسير، لأن هذه التعبيرات لا تعد بالمعنى الدقيق حقائق منطقية إطلاقا (إنها لا تقول أي شيء). المقصود هو أن كل حالتها العينية صادقة، حيث الحالة العينية هي ما تستطيع التعبير عنه عبر الاستعاضة بشكل موحد عن بعض الرموز المخططية ـ أو بمعنى مرن «الرموز المتغيرة» (الحروف A, B في المثال الاول، الحرف P في الثاني) بألفاظ مجازة سنتاكتيا تنتمي إلى مفردات خصبة بشكل مناسب؛ أو، بدلا من ذلك، كونها صادقة وفق كل تأويل، حيث يحدد التأويل معاني بشكل موحد لتلك «المتغيرات» نفسها من نطاق من المعاني المحدودة سنتاكتيا والخصب إلى حد مناسب. وفق هذا الاستخدام، لا يستنفد الصدق والبطلان المجال كله: بين الحقائق المنطقية، التي تصدق جميع حالاتها العينية، والبواطل المنطقية، التي تبطل كل حالاته العينية، ثمة تعبيرات رمزية من قبيل $(Pv - P)$ تحتاز على بعض الحالات العينية الصادقة وبعض الحالات العينية الباطلة.

3. وأخيرا، وربما يعد هذا التعريف الأكثر شيوعا، قد تعني «الحقيقة المنطقية» «حقيقة تصدق بفضل نتيجة في نسق منطقي محكم». حالة النوع الأساسي هي حقيقة تشكل حالة عينية (أو تأويلا) لتعبير رمزي كل حالاته العينية (أو تأويلاته) صادقة، أي حالة عينية للنمط 2 من الحقائق المنطقية، ومثال ذلك:

إذا كان بعض البشر يونانيين، فإن بعض اليونانيين بشر.

إذا كان يشترط لاعتقادك بطريقة خاطئة أنك موجود أن يكون اعتقادك ذاك غير خاطئ، فإنه ليس خاطئا.

نطاق النمط 3 من الحقائق المنطقية غير محدد، كونه يرتهن بنوع الأنساق التي نعتبرها منطقية. المنطق القضوي، منطق المحاميل، والمنطق القياسي أنساق معتمدة، ولكن ليس كل الفلاسفة سعداء بالقدر نفسه *بمنطق المقاميات، المنطق الابستمولوجي، *المنطق الزمني، *المنطق الأخلاقي، *نظرية الفئات، و*منطق الأجزاء مثلا. من جهة أخرى، من المشكوك فيه أن يتأتى وضع شروط حدية بطريقة عقلانية، ولا ريب أنه ليس ثمة شروط متفق عليها.

وعلى نحو مشابه، يمكن تعريف الحقائق المنطقية من النمط 3 بسبل متكافئة تقريبا: «صادقة بفضل صورتها (المنطقية) «أي بسبب كونها حالة عينية لحقيقة منطقية من النمط 2؛ «صادقة بفضل معاني ألفاظها المنطقية»، أي كلماتها التي يمكن تمثيلها بثوابت في نسق منطقي ما؛ أو «صادقة وفق كل تأويلات ألفاظها غير المنطقية».

غالبا ما توصف حقائق النمط 3 المنطقية الأساسية بأنها «ضرورية منطقيا»، كما لو أن تأصلها في المنطق يكفل ضرورتها. جزء (فحسب) من الضمان مستمد من استخدام مناهج مرضية بدهيا في إثبات الحقائق المنطقية، حقائق النمط 1، مناهج قد تكون دلالية، تركن إلى شروط صدق ثوابت النسق، أو منطقانية، ترتكن إلى مداولة موصية بذاتها لتعبيرات («شكل اشتقاقي») أولية موصية بذاتها («المبادئ»).

ثمة حقائق أخرى يمكن استنباطها من الحقائق المنطقية الأساسية عبر التعاريف: مثال «A mastax is a pharynx» من «The pharynx of a rotifer is a pharynx» وتعريف «mastax [ وهذه عبارات لا معنى لها في الإنجليزية]. ولكن عادة ما لا تعد هذه ضمن الحقائق المنطقية، رغم أنه تعد ضرورية منطقيا.

تحذير بخصوص كل ما سبق: سوف يكون من الخطأ أن نفترض أننا نستطيع أن نحدد بمجرد النظر ما إذا كانت قضية ما حقيقة منطقية من النمط 3. يتوجب أن نعرف حقائق النمط 1، مبرهنات الأنساق المحكمة، التي كثير منها أبعد ما تكون عن الوضوح. أيضا يجب أن نحكم فيما إذا كانت الأنساق التي تنتمي إليها جديرة

بأن تسمى منطقية؛ وأن ندقق في مفاهيم «الحالة العينية» و«التأويل» (مثال، «إذا كانت مخطئة، فهي مخطئة» ليست حالة عينية للحقيقة المنطقية المنتمية إلى النمط 2 «إذا P فـ P" ما لم يكن مقدم الشرط يشير إلى الشخص نفسه المشار إليه في تاليه)؛ كما أن التعاريف ـ إذا كان استخدامها مسموحا به ـ عادة ما تكون غائمة (مثال، هل الماء سائل بالتعريف؟).

**سي.أي.ك.**


W.V. Quine, 'Carnap and Logical Truth', in B.H. Kazemier and D. Vuysje (eds.), *Logic and Language* (Dordrecht, 1962); repr. in P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Rudolf Carnap (La Salle, Ill., 1963), and in *The Ways of Paradox* (New York, 1966).

———, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ, 1970), ch. 4.

P.F. Strawson, 'Propositions, Concepts, and Logical Truths', *Philosophical Quarterly* (1957); repr. in *Logico-;inguistic Papers* (London, 1971).


*** المنطقية، النظرية.** مثل كل أجزاء الفلسفة، أفضل طريقة لاعتبار النظرية المنطقية أن نعدها مجموعة من الإشكاليات المتغيرة والمحددة بطريقة غامضة. وفق مقاربة تقريبية، تعنى هذه الإشكاليات (1) بكيفية فهم أنشطة المناطقة وطبيعة الأنساق التي يقومون بتشكيلها (فلسفة المنطق)، (2) بكيفية تطبيق الأنساق على ما يعد دوما غاية المنطق الأساسية، تقويم *البراهين. أيضا ثمة تشعبات مهمة أجريت على هذا الموضوع في القرن العشرين، الذي يشكل فترة أوجه (3).

1. يمكن اعتبار النسق المنطقي شيئا مجردا، صوريا وغير مؤول (غير محلل). يبدأ المناطقة بمجموعة من الألفاظ أو الرموز (العناصر) ويستحدثون قواعد تقوم بوضع العناصر في سلاسل (صياغات مفيدة)، وأخرى لاختيار ومداولة الصيغ أو سلاسل من الصيغ (قواعد الاشتقاق). ممارسة المنطق إنما تعني تتبع هذه القواعد؛ النتائج المنطقية، أو المبرهنات، مفادها أنه «بالإمكان الحصول على المخرج كذا عبر القواعد».

لا غرو أن المقاربة الرياضية البحتة جاءت لاحقة تاريخيا. لقد افترض أن المنطق في أصله يؤدي وظيفة. هذا يلزم بتصميم القواعد بحيث يتسنى لها الكشف عن خاصية أو علاقة ما، وإذا كانا نرغب في أن تكون الوظيفة منطقية بالمعنى المقبول في الوقت الرهن، يتوجب تعريف تلك الخاصية أو العلاقة عبر الصدق (أو مفهوم مرتبط به، مثل الأستيفاء أو القابلية للإقرار المكفولة). يتم هذا على النحو التالي: بداية نعرف «الصياغة س سليمة» (نوع من *الحقيقة المنطقية) بحيث تعني «س صادقة وفق كل التأويلات»، و«الصياغة ص مترتبة عن فئة الصيغ ل» بحيث تعني «ص صادقة في كل التأويلات التي تكون كل عناصر ك وفقها صادقة». بعد ذلك، نفهم «كذا مخرج يمكن الحصول عليه عبر القواعد» على اعتبار أنه يقر أن المخرج صياغة سليمة أو سلسلة مرتبطة ـ المترتبات من الصيغ، شريطة أن يكون المدخل كذلك (أو دون أية شروط إذا لم يكن هناك مدخل لقاعدة بعينها).

يقوم هذا الإجراء بتأويل (تحليل) الزعم المجرد الأصلي الذي يقر أن نتيجة ما تنشأ عبر القواعد؛ إنه يمنحنا منطقا مؤولا. غير أنه يفرض على عالم المنطق في الوقت نفسه إلزامين جديدين: يتوجب عليه أن يخبرنا بما يعنيه من لفظة «تأويل» في تعريفه للفظتي «سليمة» و«مترتبة»، وأن يثبت أن القواعد تقوم بما نفهم الآن أن مستخدميها يقرونه. الراهن أنه يمكن إعفاؤه من الإلزام الأول بأكثر من وسيلة، ولكن يمكن أن نقر على وجه التقريب أن «تأويل» (أو حالة) الصياغة عبارة عن جملة تنتج عن الاستعاضة عن كل حروفها المخططية بطريقة موحدة بألفاظ عادية. يشترط الإلزام الثاني على المنطقي أن يثب أن نسقه محك، أي يقوم بما يقول الآن إنه يقوم به.

ترتهن إثباتات الإحكام بسبل تحديد متى يكون «تأويل» الصياغة صادقا ـ أو بالأحرى، وهذا يكفي، بسبل لتحديد متى يكون محتما صدق كل «تأويلات» صياغة معطاة (أو أن سلسلة معطاة من الصيغ «محافظة على الصدق»). هذا يعني أننا نحتاج إلى شروط صدق للعناصر الثابتة في كل صياغة، العناصر التي لا تتغير عبر كل «تأويلاتها». لذا فإن الإحكام يتوقف على شروط صدق الثوابت. لقد تم إدراك ذلك صراحة في نظرية القرن العشرين المنطقية، لكنه كان أمرا ضمنيا منذ القدم.

فضلا عن الإحكام، تعنى النظرية المنطقية بخصائص أخرى في الأنساق المنطقية، منها التمام، وهو قدرة النسق على إنتاج كل ما هو سليم أو مترتبة، وفق مجموعة من شروط الصدق.

2. إذا أردت تطبيق المنطق لتقويم برهان، فإنك تحتاج إلى اتخاذ خطوتين: مناسبة مقدمات ونتيجة البرهان لسلسلة من الصيغ المنطقية، وتقويم هذه السلسلة. يتم التقويم عبر قواعد النسق المنطقي، طالما كانت محكمة، وهو يكون في بعض الأحيان آليا صرفا. بعد ذلك يتوجب على النظرية المنطقية أن تجادل (أو تفترض) أن البراهين السليمة وحدها هي التي تناسب

السلاسل المفضلة التي قومت ـ السلاسل الذي تقوم فيها علاقة المترتبة.

عملية المناسبة عملية مختلفة، فهي ليست آلية وغالبا ما تكون صعبة. إنها ترميز أو صورنة أو «ترجمة من» ألفاظ عادية إلى «لغة منطقية». لقد عرفت المآزق منذ زمن بعيد: مثال ذلك، لماذا لا يعد البرهان التالي سليما؟

الإنسان جنس. سقراط إنسان. ولذا فإن سقراط جنس.

شهد القرن العشرون بعثا قويا لعناية بهذه المآزق، التي يشكل وجودها إلى حد كبير علة بدو المنطق في النصف الأول من القرن للفلاسفة التحليليين مركزيا نسبة إلى موضوعهم. ها هي أمثلة أخرى.

رئيس نيويورك ليس أسود.

هل هذه قضية صادقة؛ علما بأنه لا وجود لمثل هذا الشخص؟ إذا لم تكن صادقة، فهل تدحض قانون *الوسط المرفوع؟ وإذا كانت باطلة، فهل يرجع بطلانها إلى أن *الوصف المحدد «رئيس نيويورك»، كما حسب رسل، ليس موضوعها المنطقي بل *رمزا غير تام يشبه «رئيس ما»؟

إذا ابتلعت حبة أسبيرين، سوف تشعر بتحسن. ولذا إذا غمست حبة أسبرين في السيانيد وابتلعته سوف تتحسن صحتك.

إذا كانت «إذا» تعمل مثل بديلها (→) في المنطق القضوي، سوف تكون الحجة سليمة. إذا كانت الحجة غير سليمة، كما يبدو، فكيف تعمل «إذا»؟

بعض الأشياء لا توجد (جاندالف، مثلا).

عند كانت، «الوجود ليس محمولا»، وقد طور هذا في مذهب فريجه القائل بأن «يوجد» تقوم «حقيقة» بدور سنتاكتي يشبه الدور الذي يقوم به *مكمم يتلازم مع «شيء موجود ما»، حيث يشكل جملة حين ينضاف إلى موضوع لا إلى محمول؛ حتى إذا أعدنا قبول «يوجد» بوصفه محمولا أصيلا وقمنا بترميز القضية الأخيرة على طريقة منطق المحاميل ‎$\exists x-$‎ (أي x توجد)، التي تختص بخاصية غير مرغوبة، كونها باطلة، أو حتى متناقضة ذاتيا. يقر أحد الحلول القيام بإعادة تطبيق حيلة شروط صدق منطق المحاميل بحيث إن ‎$\exists x\phi(x)$‎ تعني «شيء ما هو ‎$\phi$‎ التي يتوجب تمييزها عن «شيء موجود ما هو (المنطق الحر).

كل من صوّت كان يمكن أن يكون عادّا. لذا كان من الممكن أن يكون هناك عادّون مصوّتين.

تكمن إحدى الإشكاليات في غموض ثلاثي المحاور يكتنف المقدمة. هل تعني «ثمة موقف ممكن يكون فيه كل من أمكنهم التصويت عادين»، أو «ثمة موقف ممكن يكون فيه كل من صوّت فعلا عادا»، أو «نسبة لكل من صوّت بالفعل، ثمة موقف ممكن يكون فيه ذلك الشخص عادا»؟ المعنى الأول وحده الذي يجوز الاستدلال، وهو لا يجوزه إلا إذا كانت «كل» الواردة فيه تستلزم «بعض». تتعلق الصعوبة الثانية برفض المنطق الكلاسيكي ذلك الاستلزام: «كل»، «جميع»، الخ.، لا تعمل دوما على طريقة وكيلها المنطقي «(». يمكن مضاعفة الأمثلة على إشكاليات مشابهة.

3. خلال القرن العشرين، تسربت النظرية المنطقية إلى ثلاثة فروع معرفية: علم اللغة، الرياضيات، والميتافيزيقا. تأثير علم اللغة يعزى جزئيا إلى اهتمام المناطقة بسلامة الصياغة ـ ما سبق أن أسميناه بقواعد التسلسل. في الدراسات اللغوية تعد مثل هذه القواعد جزءا من السنتاكس، الذي هو جزء من النحو، ورغم أن نحو اللغات الحقيقية أكثر تركيبا بكثير، ولا يستقر على حال، وجد بعض علماء اللغة في نموذج المناطقة نموذجا مفيدا. أيضا، ما أن اكتشف المناطقة أن قدرات الجمل، *علاقات *الاستلزام المنطقي والاتساق المتبادلة بينها وما في حكمها، ترتهن بشروط الصدق، حتى طرحت بشكل طبيعي فكرة أن شروط الصدق تحدد الدلالة. تمييز فريجه بين المعنى والنبرة عمل آنذاك على التقليل من حدة الحماس، لكن نظرية الدلالة (السيمانتكس) ظلت مدينة بالفضل لأفكار المناطقة، كما أن فلسفة *اللغة بقيت مجالا مستقلا.

ضمن المنطق تأثيره على الرياضات بسبب عودة الفضل في بعثه ثانية إلى الرياضيين. في البداية رغبوا في الحصول على أسس علم الحساب والهندسة (فريجه، رسل)، وبحلول الثلاثينيات ظهرت مفاهيم (مثل اتساق () ومبرهنات (مثل مبرهنة اللاتمام التي أنجزها جودل) تنتمي إلى المنطق البحت ولكن فهمها يقتصر على العقول الرياضية.

التسرب إلى الميتافيزيقا يرجع أساس إلى فتجنشتين ورسل، وقد ثبت أن أجله قصير. لقد اعتقد كل من هذين الفيلسوفين عام 1919 أن مخطط الكيفية التي تكون عليه الأشياء إنما يكتشف عبر الاهتمام بالكيفية التي يتوجب على المرء التكلم وفقها إذا كان لكلامه أن يكون قابلا لأن يصورن في منطق محاميل، أو حتى منطق قضوي. يقول رسل، «عمليا، كل المذاهب الميتافيزيقية التقليدية تعج بأخطاء ترجع إلى نحو سيء» (The Philosophy of Logical Atomism,

296). اصطحبت لفترة وجيزة فكرة كانت بأن الميتافيزيقا تدرس حدود الحس، على يد رايل و*الوضعيين المنطقيين، بالأمل في أن يتأتى للمنطق ترسيم تلك الحدود. ثمة انعكاس مضيء لمجد غابر يظل يستبان في أعمال كواين، د.ك. لويس، ديفدسون، وكثيرين غيرهم.

**سي.أي.ك.**

*المنطق الحديث؛ المنطق التقليدي؛ ماوراء المنطق.

Aristotle, *De interpretatione*, tr. J.L. Ackrill, in *Aristotle's Categories and De interpretatione* (Oxford, 1963).

G. Frege, 'Uber Sinn und Bedeutung', *Zeitschrift fur philosophie und philosophische Kritik* (1892), tr. as 'On Sense and Reference', in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P.T. Geach and M. Black (Oxford, 1952).

C.A. Kirwan, *Logic and Argument* (London, 1978).

B.A.W. Russell, 'On Denoting', Mind (1905), rep. in *Logic and Knowledge*, ed. R.C. Marsh (London, 1956), and elsewhere.

B.A.W. Russell, 'The Philosophy of Logical Atomisb', in *Logic and Knowledge*, ed. R.C. Marsh (London, 1956).

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959).

*** المنطقية، الوضعية.** أحيانا تسمى هذه الحركة التي ظهرت في القرن العشرين بالامبيريقية المنطقية (أو اللغوية). بمعنى أضيق تشير أيضا إلى *حلقة فينا، على اعتبار أن مفكرين ينتمون إلى هذا المورروث من أمثال ردولف كارناب، هربرت فايجل، واتو نيوراث، مورتس شلك، وفرديريك وايزمان شكلوا حركة دراسية مؤثرة في فينا في بداية العشرينيات لشرح أفكار الجماعة الوضعية والترويج لها. بمعنى أوسع، تضم الوضعية المنطقية مفكرين لم يكونوا أعضاء في تلك الحلقة من أمثال أي.جي. أير، سي.و. مورس، آرن نيس، وارنست نيجل.

يعد مبدأ القابلية للتحقق، الذي غالبا ما يسمى *بمبدأ التحقق، تعليما مركزيا في تلك الحركة، وهو يقر أن الجمل الفردية تكتسب دلالتها عبر تحديد ما للخطوات الفعلية التي نتخذها في تحديد صدقها أو بطلانها. على حد تعبير أير، تحتاز الجمل (الإقرارات، القضايا) على معنى إذا كان بالإمكان تقويمها إما باللجوء مباشرة (أو بشكل غير مباشر) لشكل أساسي من الخبرة الحسية أو بالركون إلى دلالات الكلمات والبنية النحوية التي تكونها. في الحالة الأولى، يقال إن الجمل صادقة أو باطلة تركيبيا، وفي الثانية، يقال إنها تصدق أو تبطل تحليليا. إذا أخفقت الجملة قيد الفحص في استيفاء شطر القابلية للتحقق، تعتبر خلوا من المعنى. يقال إن مثل هذه الجمل ليست صادقة ولا باطلة. يشتهر الكثير من الوضعيين، بطريقة مشينة وفق رأي البعض، بكونهم يعتبرون المزاعم الميتافيزيقية، الدينية، الاستاطيقية، والأخلاقية خلوا من المعنى. عندهم، لا يحتاز الزعم الأخلاقي مثلا على معنى إلا بقدر ما يستهدف إقرار شيء امبيريقي. إذا كان جزء مما تعنيه من قول إن «س خيّر» هو على وجه التقريب «إنني أحبه»، فإن «س خيّر» تحتاز على معنى كونها تقر زعما يمكن التحقق منه بدراسة سلوك صاحبه. إذا كان يتنكب س دوما، سوف نتمكن من التحقق من «س خيّر» باطلة. غير أن الوضعيين ينكرون عادة إمكان تقويم «س خيّر» ومزاعم مماثلة بوصفها صادقة أو باطلة حال تجاوزها هذا الضرب من التقريرات. خلافا لذلك، فإنهم يزعمون أن معنى مثل هذه الجمل «الأولي» معنى *انفعالي أو مثير للانفعالات. هكذا تقارن «س خيّر» (بوصفها منطوقا يعوزه المعنى) مع «مرحا!». الراهن أن هذا النوع من التحليل إنما يبين التزام الوضعيين بالتمييز بين الحقيقة والقيمة.

على اعتبار الدور الذي يقوم به مبدأ القابلية للتحقق في فكرهم، لا غرو أنهم كانوا معجبين بالعلم. يمكن القول بأنهم كانوا ثملين بالعلم. عندهم، تكاد الفلسفة ترادف فلسفة العلم، التي تعد عنهم مرادفة لدراسة منطق (لغة) العلم. نمطيا، تعتبر نظريتهم في فلسفة العلم الخبرة الحسية (أو المعطيات لحسية) أساسية، ومن ثم فإنها تجنح من حيث طبيعتها إلى اتخاذ وضع «مقلوب». بكلمات أخرى فإنها تنزع شطر اعتبار مزاعم العلم الأساسية أكثر قابلية للتحقق المباشر (ومن ثم أكثر جدارة بالثقة) من القوانين الأكثر تجريدا والمزاعم الأكثر نظرية التي يصدرها العلم. أيضا فإن نظريتهم في فلسفة العلم تنحو صوب أن تكون «ذرية» عوضا عن أن تكون «كليانية» في طبيعتها. لكل زعم أساسي قيم صدقه بمعزل عن سائر المزاعم. عقب الحرب العالمية الثانية، تعرضت تعاليم الوضعية هذه، فضلا عن مبدأ القابلية للتحقق، الذرية، والتمييز بين الحقيقة والقيمة، إلى هجوم من مفكرين من قبيل نيلسون جودمان، و.ف. كواين، جي.ل. أوستن، بيتر ستراوسن، وفي فترة لاحقة، هيلري بتنام ورتشارد روتري. قبيل نهاية الستينيات اتضح أن الحركة قد استنفدت معظم قواها.

**ن.ف.**

A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York,

1946).

Herbert Feigl and May Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science* (New York, 1953).

Jorgen Jorgenson, *The Development of Logical Positivism* (Chicago, 1951).

* **النظرية**. النظرية العلمية محاولة للربط بطريقة منظومية المعرفة المتعلقة بجانب مفرد من عالم الخبرة. الهدف تحقيق نوع من الفهم، يتعين عادة في القدرة التفسيرية والخصب التنبئي. يقر التحليل التقليدي، الذي يرجع إلى اليونان وفي الآونة الأخيرة ناصره امبيريقيون منطقيون من أمثال كارل همبل وإرنست نيجل، أن النظرية «نسق فرضي-استنباطي»، بمعنى أن لدينا مجموعات من القوانين ترتبط مع بعضها البعض عبر حقيقة أنه من مبادئ أو فروض مقتدرة قليلة يمكن تبيان أن كل شيء آخر يلزم بوصفه نتيجة استنباطية. التفسير إذن مسألة تبيان كيف تحدث الأشياء بسبب قوانين النظرية. أما التنبؤ فمسألة تبيان كيف ستحدث الأشياء وفق قوانين النظرية. الأهم هو حقيقة أن النظريات العلمية الناجحة فعلا تربط بين معلومات من العديد من مجالات الخبرة التي سبق أن كانت منفصلة، بحيث تعرض ما يسميه الفيلسوف ويليام ويهل «*تآزر الاستقراءات».

في الآونة الأخيرة، تعرض هذا التصور للنظريات للنقد. رغم أنه قد ينطبق بطريقة مناسبة على نظريات من قبيل نظرية نيوتن في الجاذبية، يبدو أن نظرية من قبيل نظرية دارون في *التطور غير قابلة لأن تتكامل (استنباطيا) كما هومفترض. فضلا عن ذلك، بينما تحتاز نظريات من قبيل نظرية دارون حقيقة على قدرة تنبئية، يصعب إقرار أن هذا يشكل موضوع جذب. لذا عوضا عن الركون إلى الأعذار التقليدية («البيولوجيا لم تبلغ بعد مرحلة النضج» وما شاكل ذلك)، بدأ عدد متزايد من المفكرين الترويج لرؤية في النظريات يزعمون أنها تهب اهتماما أكثر بكثير للممارسة الفعلية للعلم. يجادل أنصار هذه الرؤية «الدلالية» في النظريات بأنه يتوجب ألا نعتبر النظريات أنساقا شمولية تحاول تغطية مجالات أساسية في الخبرة في نقلة واحدة، بل يجب اعتبارها مجموعات من *النماذج النظرية لا تحصل على دلالة امبيريقية إلا بقدر يمكن تطبيقها مباشرة (دلاليا) على مجالات محدودة من الواقع الامبيريقي. مناقب النظرية (مثل التفسير والتنبؤ) لا ينصح بها مسبقا، بل هي إلى حد كبير وظيفة يقوم بها النموذج المفرد المستخدم في ذلك الوقت.

استمر الجدل ولكنه أصبح على الأقل جزءا من الخلاف بين فلسفة قديمة في العلم ترى أن المهمة إنما تتعين في الوعظ بمثال للعلم، وفلسفة أحدث في العلم ترضى بوصف سبل ممارسة العلم الفعلية.

م.ر

R.B. Braithwait, *Scientific Explanation* (Cabridge, 1953).

R. Giere, *Explaining Science* (Chicago, 1988).

* **المنظمة، المبادئ**. ترشد تصرفاتنا رغم أنه لا ضمان لكونها صحيحة فعلا. هكذا يزعم كانت أنه يتوجب البحث عن (والأمل في) نسق من المعرفة تام ومتسق بطرق بعينها رغم أنه لا ضمان قبليا لدينا في إمكان اكتشافه. يرى فيلسوف كانتي متأخر، هو بيرس، أن كل المبادئ المنطقية كانت آمالا في *مبادئ منظمة.

سي.جي.هـ.

*القواعد.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1968),

(مطبق على الديالكتيك الترانسندنتالي).

* **انتظام الطبيعة**. أقر نيوتن أن خواص بعينها (مثال العطالة وعدم القابلية للنفاذ) « وجد أنها تنتمي لكل الأجسام الواقعة في نطاق خبرتنا، أو تعتبر خواصا كلية لكل الأجسام مهما كانت». يقول مل إن مثل هذا الاستدلال قد يكون مؤسسا على «المقدمة الكبرى النهائية» أن «مسار الطبيعة منتظم». معتبرا أن هذا يعني «ما يصدق في أية حالة، يصدق على كل الحالات لوصف بعينه»، اعتقد مل أن الصعوبة الوحيدة إنما تتعين في إيجاد ذلك الوصف. غير أن أية شكوك تساورنا حول مثل هذا التعميم لا تحسم بالركون إلى «انتظام الطبيعة» المزعوم كمقدمة؛ في غياب الأوصاف المتعلقة يعد المبدأ خاويا، وبها لا يقول سوى التعميمات نفسها.

م.سي.

*أخرق؛ الاستقراء.

E. Naagel, *The Structure of Science* (London, 1961).

* **النفس**. النفس البشرية هي التي تهب الحياة للكائن البشري. عند أرسطو هي مجرد شكل للجسم، أي الطريقة التي يسلك وفقها الجسم، ومن ثم فهي عاجزة عن الوجود على نحو مفارق له؛ النبات والحيوان لها نفوس من نوع يختص بها. عند أفلاطون، معظم علماء الاهوت المسيحيين في الألفية الأولى بعد الميلاد، ديكارت، وكثيرين آخرين، النفس هي الجزء الامادي الأساسي في الإنسان، وهي تتوحد مؤقتا مع الجسم. هكذا رأى الأكويني، في حين وكد أن الاتحاد

مع الجسم هو الوضع الطبيعي للنفس. معظم الفلاسفة المحدثون ينكرون وجود نفسا اللامادية (*إشكالية الجسم - العقل). من ضمن البراهن القوية على وجود مثل هذه النفس برهان نجده عند ديكارت. إنني الآن واع. غير أنه يمكن منطقيا أن يدمر جسمي فجأة وأن أستمر على ذلك في أن أكون واعيا ومن ثم موجودا. ولكن شيئا مثلي لا يستطيع أن يستمر على هذا النحو في الوجود إلا إذا استمر جزء منه في الوجود. لذا يتوجب أن أحتاز أصلا على جزء لا - جسمي أساسي، أي نفس، إذا كان وجودي المستمر ممكنا منطقيا.

ر.ج.س.

*بنيوما؛ النفس؛ حزمة، نظرية، في النفس.

R. Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford, 1986).

*** النفس، علم، الدارج.** أمر فهم الناس اليومي لبعضهم بعضا باستخدام عبارات سيكولوجية أو ذهنية، في مقابل السيكولوجيا العلمية أو التجريبية.

أحيانا يفترض في الفلسفة المتأخرة أن أساس قدرتنا على تفسير ما يقوم به الآخرون والتنبؤ به، باستخدام ألفاظ من قبيل «الاعتقادات» و«الرغبات»، عبارة عن *نظرية نعرفها ضمنا، وقد اكتشفت عبر الحصول على فهم سيكولوجي. يمكن لنا أن نتساءل عن كيفية تعلق هذه النظرية، التي تسمى بعلم النفس الدارج، بنظريات أخرى - بل وعن كيفية تعلقها بالسيكولوجيا العلمية أصلا، ثم عن علاقتها بالنظريات العلمية العصبية الخاصة بأعمال «الدماغ». الأسئلة التقليدية عن علاقة العقل بالجسم تعاد صياغتها في شكل أسئلة عن العلاقات بين مختلف النظريات؛ كما يمكن التعبير عن النزعة *الاستبعادية على اعتبار أنها تقر بطلان سيكولوجيا الناس.

قد ينكر البعض كون علم النفس الدارج نظرية، لكن الأسئلة تظل تثار حول علاقاته بمواضيع أخرى؛ غير أن هذه لن تكون في هذه الحالة أسئلة عن العلاقات القائمة بين نظريات.

جي.هورن.

John D. Greenwood (ed.), *The Future of Folk Psychology* (Cambridge, 1991).

*** النفسانية.** قبول بعض أو كل الالتزامات التالية تحدد معا النظرية النفسانية: الاعتقاد بأن القوانين المنطقية «قوانين للفكر»، أي قوانين سيكولوجية؛ المزج بين الصدق والتحقق؛ الاعتقاد في أن معطيات الوعي الخصوصية تشكل نقطة البدء الصحيحة للابستمولوجيا؛ والاعتقاد أن معاني الألفاظ أفكار. ينبذ فريجه كل هذه المبادئ، وكذا شأن سائر الفلسفة الناطقة بالألمانية السائدة في القرن التاسع عشر. نقده جعل ادموند هوسرل يتبنى نزعة ضد نفسانية، وكان له تأثير قوي على *الفلسفة التحليلية الناطقة بالإنجليزية في القرن العشرين.

أي.سي.جي.

M.A. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981), ch.5.

*** النفس، الأهمية الفلسفية لعلم.** الطلاق الرسمي بين الفلسفة وعلم النفس حدث متأخر نسبيا. تواريخ علم النفس تشبه تواريخ الفلسفة حتى منتصف القرن التاسع عشر، حين بدأت مناهج وانشغالات الفلاسفة وعلماء النفس تختلف، وأصبح علماء النفس يعتبرون أنفسهم يمارسون علما بالمعنى الكامل تحرر من أسلافه ذوي الاتجاهات الامبيريقية الواهنة. في عام 1879 أسس ويلهلم فندت أول معمل نفسي في جامعة ليبزج. غير أن الجمعيات المهنية وأقسام الفلسفية والنفسية لم تنفصل إلا بعد مرور سنوات عديدة من القرن العشرين. منذ ذلك الحين، قاوم الفرعان المواءمة بينهما وحافظا على مسافة لا يستهان بها بينهما.

بصرف النظر عن الفواصل المتعلقة بالأقسام العلمية، جادل و.ف. كواين بأن التمييزات بين المحاولات العلمية والفلسفية بوجه عام ضعيفة، وأن «الابستمولوجيا (على وجه الخصوص) ...فرع من علم النفس». تقليديا رامت *الابستمولوجيا تشييد أسس صلبة لتنظير امبيريقي لاحق: هكذا اعتبر الابستمولوجيون البحث الفلسفي مستقلا وسابقا عن البحث الامبيريقي. كان الهدف إثبات أن معرفة العالم من حولنا يمكن أن تشتق من الخبرات الحسية التي تستنفد اتصالنا بالعالم. غير أنه ثبت أنه من الصعب بمكان تحديد أساس لهذا الاشتقاق. هكذا بيّن هيوم أنه لا يوجد في المنطق. هذا يترك إمكان وجود رابط دلالي: قد تكون الجمل المتعلقة بالأجسام المادية قابلة للرد أو للترجمة إلى جمل تتعلق بالخبرة الحسية. يجادل كواين ضد هذا الإمكان ويخلص إلى أن أفضل وسيلة لفهم علاقتنا بالعالم المادي إنما تكون عبر علم النفس الامبيريقي. هذا لا يعني إبدال علم النفس بالابستمولوجيا بل التوقف عن اعتبار الابستولوجيا عاملة بالطريقة التقليدية، سابقة ومستقلة عن علم النفس والعلوم الطبيعية.

استلهم بعض الفلاسفة الفكرة من كواين، فركنوا إلى اكتشافات سيكولوجية امبيريقية لدعم نتائج تتعلق

بمسائل فلسفية تقليدية. هكذا يجادل أي. جولدمان، أحد أنصار «تطبيع» الابستمولوجيا والميتافيزيقا، بأن الفلسفة تبدأ، وإن كانت لا تنتهي، باعتبار «النظريات الدارجة»، مفاهيم عن أنفسنا وعالمنا متجسدة في لغتنا وأنماط تفكيرنا اليومية. بعد أن نقوم بتسكين هذه المفاهيم العامية نلجأ إلى علماء النفس والأنثروبولجيا وآخرين لتفسير تطبيقها. هب مثلا أن مخططنا العامي يعتبر الألوان ملامح للأجسام تشبه الأشكال. قد نتعلم من علم النفس وعلم الأعصاب أنه من الأفضل اعتبار الألوان منتجات تنشأ عن عملية تقوم بها الأداة البصرية. حين نقبل هذه الرؤية، سوف نكون قادرين على تفسير وتعديل مفهومنا «قبل النظري» الساذج للألوان. سوف نقوم بذلك ليس وفق تأمل قبلي بل عبر ركون صريح إلى ما نعتبره حقيقة امبيريقية.

ليس هناك بأي حال إجماع على أنه بمقدور الفلسفة أو يتوجب عليها أن تطبّع على هذا النحو. على ذلك، يسلم كثير من الفلاسفة الآن بأنه من الخطأ افتراض أن البحث الفلسفي قادر على أن ينعزل تماما عن الاكتشافات الامبيريقية الخاصة بعلم النفس وعلوم أخرى. من هنا جاء ظهور *علم الإدراك المعرفي، وهو هجين بين علم النفس وعلوم الحاسوب، واللغة، والفلسفة، فضلا عن علوم أخرى، يروم فهم العقل وموضعه في النظام الطبيعي. مسألة ما إذا كان يشكل تقدما بحثيا لم تحسم بعد. في حين أن التعاون البيني جدير بوجه عام بالثناء، فإنه قد يعمل على تعتيم محور البحث. يميل الفلاسفة إلى إغفال أن النظريات الامبيريقية في العقل تستطيع أن تضفي على الالتزامات الفلسفية الجوهرية مصداقية باهتة. قد ترجع هذه إلى الفلسفة ثانية، ولكن في شكل يخبئ طبيعتها. سوف نفكك فتجنشتين ونقول إن هناك في الفلسفة اليوم، فضلا عن الأخلاط المفهومية العادية، مناهج تجريبية.

**جي.هيل.**

*النفس، علم، الدارج؛ العقل، إشكاليات فلسفة؛ العقل، تاريخ إشكاليات فلسفة.


A.I. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass., 1991).

M.I. Posner (ed.), *Foundations of Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1989).

W.V. Quine, "Epistemology Naturalized", in *Ontological Realativity and Other Essays* (New York, 1969).


*** النفس، علم، والفلسفة.** تطابق علم النفس عبر معظم تاريخه مع فلسفة العقل والفعل. تأملات المرء اليومية في أفكاره وأفعاله وسلوكيات أغياره ـ الحركات الجمسية، واللفظية، الخ. ـ تفضي بشكل طبيعي إلى تأملات تتعلق بأصول الفعل. تبرز مثل هذه التأملات، حين تشذب وتنظم، في أعمال أفلاطون وأرسطو، والموروث الفلسفي النابع منهم والمستمر عبر ديكارت وهوبز وهيوم وكانت وجيمس، إلى يومنا هذا. صحبة ذلك، تكشف علم النفس تدريجيا، بوصفه فرعا مستقلا، من الضباب الفلسفي. غير أن السنوات الأخيرة شهدت تغيرا في مسار هذه العملية، حيث رام الفلاسفة التواقين إلى الحظوة بالاحترام العلمي نفسنة الفلسفة تحت لافتة *«علم الإدراك المعرفي».

في حين أنه من الملائم أن نؤرخ بداية تحرر علم النفس من الفلسفة بالعام 1879، حين أسس ولهلم فندت أول مختبر نفسي، لم يعتبر علم النفس بوجه عام تخصصا أكاديميا منفصلا إلا بعد مرور عدة سنوات من القرن العشرين. غير أنه يسهل كل يوم اكتشاف مناظرات في علم النفس الامبيريقي لكل رؤية فلسفية في العقل تقريبا. ولاغرو، فمفهومنا للذهني على اعتبار أنه يتكون من موضوع مميز، يشتمل على الإدراك الحسي، المعرفة، التخيل، التخطيط، وإحداث الفعل، مصدر فلسفي أساسي. لقد برز علم النفس بوصفه علما حين بدأت المسائل المتعلقة بمثل هذه المفاهيم تصاغ بطريقة تتطلب بحثا امبيريقيا. هكذا طرح هيوم متأثرا بنيوتن مبادئ رابطية صممت لتفسير عمليات ذهنية مألوفة ولتأسيس دراسة *الطبيعة البشرية على أسس علمية. لقد ارتأى هيوم أن الأفكار ـ المناظر الذهني للجسيمات المادية ـ يجذب بعضها البعض وفق مبادئ ارتباط بسيطة: الشبه والتطابق والسبب والأثر.

لم يكن هيوم أول داعية للارتباطية، ولم يكن آخرهم. مفهوم كلارك هل لروابط المثير والاستجابة وفكرة التعزيز عند ب.ف. سكنر أضافت نكهة سلوكانية على *الارتباطية، وفي الآونة الأخيرة، عمل أشياع التصورات «الربطية» أو «الشبك ـ عصبية» في الدماغ، مبطلة *السلوكية، على طرح نماذج ارتباطية معقدة رياضيا للعمليات المعرفية والإدراكية.

تخلص علماء النفس الأوائل من التزاماتهم الفلسفية. هكذا مزج كتاب وليام جيمس *Principles of Psychology* (1890) فصولا في الدماغ، الغريزة، والتنويم المغناطيس، بفصول تطرح رؤى في إشكالية العقل ـ الجسم، كما أن إي.ب. تتشنر مدين بشكل واضح لتعاليم الامبيريقيين البريطانيين الذرية الحسية في كتابه *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought* (1904). علماء النفس اليوم أقل إدراكا أو على

الأقل أقل استعدادا للاعتراف بديونهم الفلسفية. غير أننا قد نلتمس في التأثير المستمر للمبادئ الفلسفية تفسيرا جزئيا لنوعية التقدم المتذبذب، خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء، الذي يميز التنظير في علم النفس. على ذلك، فأنه من السذاجة أن نعتقد أن علم النفس سوف يتحسن بمجرد إخراج الفلاسفة من المشهد. إن استبعاد الفلاسفة لا يعني استبعاد الافتراضات الفلسفية، كما أن الخلاص الكلي من هذه الافتراضات، كونه يتخلى عن كل ما يرتهن بها، إنما يعني تغيير الموضوع. على ذلك يعتقد كثيرون أنه ليس لدى الفلسفة بوصفها فلسفة الكثير لتقدمه إلى الفيزياء أو البيولوجيا أو الطب. من اللافت إذن أن ثمة إجماع سائد على أنه بمقدور الفلاسفة إزجاء النصح بخصوص طبيعة *العقل. ربما العقول متميزة ومختلفة عن القلوب أو الأكباد أو الأحماض الأمينية. السؤال المثير هو لماذا يتوجب على أي شخص افتراض ذلك.

لا تتعلق المسألة بوجوب فرض حدود وهمية بين الفلسفة والعلوم الامبيريقية، بل بما إذا كانت العلاقة بين الفلسفة وعلم النفس علاقة خاصة أو كانت كذلك أو يجب أن تكون كذلك. وفق رؤية مؤثرة، نتجت عن أعمال فتجنشتين، يفترض علم النفس مفهوما ديكارتيا مشكوكا في أمره في العقل مفاده أن الأوضاع والعمليات الذهنية غير متماثلة: إنني ألحظ محتوى عقلي مباشرة، ولا تستطيع سوى الاستدلال على هذا المحتوى مما أقول وأفعل. يصيب هذا التصور بالإحباط كلا من الفلاسفة، المعنيين بحل أحاجي ابستمولوجية وميتافيزيقية، وعلماء النفس، الباحثين عن شرعية علمية لأبحاثهم. هكذا يقوم سكنر، مقتفيا أثر ب. واتسن، بوضع *الامبيريقية رأسا على عقب، حيث يقر، على اعتبار أننا لا نلحظ سوى السلوك، أنه يتوجب استبعاد أشباب السلوك الذهنية المشتقة. التفسير النفسي إذن ربط بين عوارض بيئية واستجابات سلوكية لاحقة. على الجبهة الفلسفية، هاجم جلبرت رايل في كتابه *The Concept of Mind* (1949) «الأسطورة الديكارتية» وفق أساس مختلف تماما. أوصاف العمليات الذهنية أوصاف لما يقول الأشخاص ويفعلون (أو يميلون إلى قوله وفعله) وليست أوصافا لحوادث مخبأة مسؤولة سببيا عن الأقوال والأفعال. رغم أن رايل يوصف عادة بأنه سلوكي، فإن البراهين التي يستخدمها لا تتعلق كثيرا بتلك التي تستخدم في دعم المذهب السيكولوجي الذي يحمل هذ ااالاسم.

يمكن اعتبار المفهوم «الوظيفي» للعقل، الذي طرحه أصلا هلري بتنام ود.م. آرمسترونج وجيري فودر، ويتبناه اليوم فلاسفة وعلماء نفس على حد السواء، خلفا مباشرا للنزعة ضد الديكارتية التي يقول بها رايل. غير أنه قد استبين أن *الوظيفية، بوصفها بديلا *للسلوكية، نزعة مغرية أساسا بفضل الظهور المتزايد للآلات الحاسوبية الرقمية. ربما يشبه العقل هذه الآلات. لو كان ذلك كذلك، سوف يكون بمقدورنا أن نفترض أن العقول «تتحقق» في الدماغ كما تتحقق البرامج في أجهزة الحاسوب. الخوض في علم النفس، وفق هذه الرؤية، محاولة لاكتشاف برنامج العقل عبر وسائل امبيريقية. إن مثل هذه الرؤية تعد في الوقت نفسه بتحرير علم النفس من الانشغالات الميتافيزيقية التقليدية المتعلقة بالعقل وعلاقته بالجسم، وتوفر له موضوعا متميزا عن الفسيولوجيا العصبية والبيولوجيا.

رغم أن علماء النفس سعدوا عموما بهذه النتائج، فإن الوظيفية تتعرض لهجوم في الفلسفة. بتحديدها خصائص الأشياء الذهنية حصريا عبر الإشارة إلى مدخلات ومخرجات فعلية وممكنة، فإنها تغفل على نحو بيّن بعدها النوعي. في التصورات المبكرة لهذا المذهب، اعتبر هذا منقبة، طريقة في الاستنتاج من النوعيات الذهنية والسماح «للتحققية المتعددة» للخصائص الذهنية. (تعد الخاصية متحققة بشكل تعددي إذا كانت قادرة على التجسد في أنواع مختلفة من الأنساق المادية: الدماغ البشري، أجهزة الحاسوب، «أدمغة» كائنات من كواكب أخرى مؤسسة على السليكون). غير أنه تسنى لبعض الفلاسفة في الآونة الأخيرة طرح براهين تبين أن أي تصور في الدماغ ملزم بتفسير الكيفيات الذهنية التي يعرضها *الوعي. لقد قصد من بعض هذه البراهين التشجيع على العودة إلى مفهوم ديكارتي أساسا في الدماغ، مفهوم لا يختلف عن ذلك الذي تبناه فندت وتتشنر في أيام علم النفس التجريبي الأولى. هل هذه بشرى بإعادة طرح كينونات لامادية في علم النفس؟ قد لا يكون الأمر على هذه الشاكلة. ربما هو تفكر في معتقد قوي في أن «كل كمية تحتاج إلى نوعية» على حد تعبير سي.ب. مارتن. إن محاولات وصف الأوضاع والعملية الذهنية حصريا عبر قطاعات مدخلات ومخرجات محاولات ناقصة وجزئية بطبيعتها.

يتضح من مثل هذه الاعتبارات أن الانفصال التاريخي بين الفلسفة وعلم النفس أعوزته الشفافية. لقد استمر علماء النفس في الاستخفاف بالفلاسفة واستمر الفلاسفة في إزجاء النصح إليهم. ليس ثمة مبرر يجعلنا نعتقد أن الأمر سوف يستمر على هذه الشاكلة، غير أنه

لا مبرر للاعتقاد بأن الأمور محتم عليها أن تتغير كثيرا في المستقبل القريب.

**جي.هيل.**

*الوعي، قابليته للرد؛ الثنائية؛ النوعية.

B.A. Farrell, "Experience", *Mind* (1950).
R.J. Hernstein and E.G. Boring (eds.), *A Source Book in the History of Psychology* (Cambridge, Mass., 1965).
T.H. Leathy, *A History of Psychology* (Englewood Cliffs, NJ, 1987).
C.B. Martin, he Need for Onyolody: Some Choces", *Philosophy* (1993).
Hilary Putnam, he Nature of Mental States", in W.H. Capitan and D.D. Merrill (eds.), *Art, Mind, and Religion* (Pittisburge, 1967).

*** النفس ـ عصبية، الحميمية.** يستخدم هذا التعبير لوصف ما يلحظ بوجه عام من رابط وثيق بين الحوادث العصبية والحوادث الذهنية. يزعم أن ثمة توافقا ضروريا من نوع ما بين أنواع الحوادث الذهنية وأنواع الحوادث العصبية. يتسق مبدأ حميمية النفس ـ عصبية مع معظم المذاهب المطروحة في العلاقة بين الحوادث الذهنية والحوادث المادية ـ باستثناء ما يفصل العقل عن الدماغ على نحو متطرف، ربما لضمان إرادة حرة. يمكن اعتبار معظم مذاهب العلاقة بين النفس ـ عصبية مقترحات مختلفة حول طبيعة الضرورة المتضمنة.

**ب.جيب.ن.**

*العقل ـ الجسم، إشكالية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science and Life-Hopes* (Oxford, 1988), ch.2.

*** النفس ـ مادية، القوانين.** *قوانين طبيعية مزعومة تقر قيام علاقات منتظمة ضرورية بين الحوادث الذهنية والحوادث المادية. مثال ذلك، إذا كان وقوع حدث عصبي شرطا كافيا، كما يزعم هوندرتش، لوقوع حدث نفسي (وما يلزم عن ذلك من أن وقوع الحدث النفسي شرط ضروري لوقوع الحدث العصبي)، فيمكن الجدل بإمكان اكتشاف بعض القوانين النفس ـ مادية التي تسهل التنبؤ بحوادث نفسية وفق حوادث عصبية، لأن الجمل العصبية الصادقة سوف تستلزم وقوع حوادث نفسية.

فضلا عن *حتمية هوندرتش الفيزيقانية، ثمة صيغ من نظرية *مماهاة العقل والدماغ تستلزم منطقيا وجود قوانين نفس ـ مادية. هكذا يقر بعض الفلاسفة أنه يمكن مماهاة بعض أنواع الحوادث الذهنية بعمليات مادية تحدث في الدماغ (أو الجهاز العصبي المركزي) وأنه ليس هناك سبب مسبق يحول دون اشتقاق استدلالات تنبوئية تتعلق بأنواع الحوادث الذهنية من مقدمات تتعلق بأنواع حوادث مادية. لسوء الحظ ثبت أنه من الصعب تأسيس مثل هذه المماهاة على معطيات امبيريقية.

وفق صيغة النموذج العيني لنظرية مماهاة العقل بالدماغ يعقل على أقل تقدير وجوب وجود قوانين نفس ـ مادية. رغم أن أي حدث ذهني عيني يتماهى عدديا وفق هذه النظرية مع حدث عصبي عيني ما، فإنه لا يلزم عن هذا أن الحوادث الذهنية المتشابهة نوعيا تتماهى عدديا مع الحوادث العصبية المتشابهة نوعيا. لذا، فإن حقيقة وقوع حدث من نوع عصبي يمكن تحديده لا يلزم وقوع حدث من نوع نفسي يمكن تحديده (رغم أنه يلزم أن حدثا نفسيا من نوع نفسي ما قد وقع). إن دونالد ديفدسون مثلا يجادل بأنه بالرغم من أن كل حدث ذهني يتماهى عدديا مع حدث مادي ما، ورغم أن كل حدث (حتى إن كان ذهنيا) قد يدرج تحت قانون طبيعي ما، ليست هناك قوانين نفس ـ مادية. ذلك لأن الحوادث الذهنية محكومة قانونيا بوصفها قوانين مادية لا بوصفها قوانين ذهنية، وحتى المعرفة الكاملة بالحوادث الذهنية لن تسهل عملية التنبؤ بنمط الحدث الذهني (القابل للتحديد).

كل الإشكاليات الفلسفية التي تثار بخصوص القوانين الطبيعية تثار بعديا للقواانين النفس ـ مادية. مثال ذلك، ما إذا كانت القوانين الطبيعية قوانين سببية، تواترات هيومية، علاقات بين *كليات، تنبئية أساسا، أو وصفية لضرورات بعينها؛ كل هذه أسئلة يمكن إثارتها بخصوص القوانين النفس ـ مادية. إتخاذ قرار بخصوص وجود قوانين نفس ـ مادية، وبخصوص طبيعتها حال وجودها إنما يتطلب تحديدا صحيحا لأنطولوجيا العلاقة النفس ـ مادية. غير أن وجودها يتسق مع معظم الحلول التقليدية لإشكالية *العقل ـ الجسم.

**س.ب.**

*الشذوذية الأحدية.

Donald Davidson, "Mental Events", in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).
T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind,* Neuro-science and Life-Hopes (Oxford, 1988), ch.2.
Stephen Priest, *Theories of the Mind* (London, 1991).

*** النفسي، التحليل، إشكاليات.** تناظر الفلاسفة زمنا طويلا حول ما إذا كان التحليل النفسي *علما، *علما زائفا، أم شيء فذا. ثمة أسباب عديدة لطول عهد الخلاف ليست لها أهمية فلسفية، منها عوز الإجماع على ما إذا كان موضع الشك مشروعا علاجيا أو تفسيريا، وإذا كان تفسيريا، ما المبادئ المحددة له. هناك أيضا غموض عام: هل موضوع النقاش هو مادة

أو نهج التحليل النفسي؟ هل تتعلق المسألة بإقرارات من قبيل «المصادر الرئيسة للشخصية هي سفاح القربى والصراعات الجنسية مثلا في الطفولة»، أو إقرارات من قبيل «قد تكتشف التأثيرات المكونة الأساسية للحوادث المرضية في حياة المرء باستخدام النهج الذي صممه فرويد والذي يوظف *تفسير الأحلام، التداعي الحر، وتحليل سلوك المعني في الموقف التحليلي»؟

كرس قدر كبير من النقاش للقابلية للاختبار ولمفاهيم متعلقة من قبيل الاستعداد للرضوخ للتقريرات المفندة. عوز الإجماع على قابلية التحليل النفسي للاختبار لا يرجع فحسب إلى المفاهيم المختلفة في التحليل النفسي بل يرجع أيضا إلى المفاهيم المختلفة للقابلية للاختبار. عادة ما يقال إن الذين يرون أن النظرية ليست قابلة للاختبار إنما يخلطون بين تشبث أنصارها والخصائص الشكلية التي تقرها النظرية «في ذاتها». هذا رد على الاعتراض القائل بأنه من غير المناسب التحدث عن النظرية في ذاتها لأن قدرا كبيرا منها يتعلق بعلم الأعصاب إلى حد أننا لا نستطيع اكتشاف ما يبطلها إلا بأخذ ملاحظات تتعلق بما هو مسموح بأن يحسب ضدها، وهو ملتبس إلى حد أنه بعد مرور قرن عليها تظل هناك تصورات مختلفة جذريا حول التزاماتها. أحيانا تخلط قابلية مبادئ التحليل النفسي مع قابلية جمل تتعلق بنتائج تثمين تلك المبادئ للاختبار. إن اللاهوت المسيحي لا يصبح قابلا للاختبار بسبب نتائج الحج إلى اللوردرات.

قابلية المزاعم العلاجية للاختبار موضع جدل بذاتها لأن ثمة من يرى أنه بالرغم من أن المبدأ يبدو قابلا للاختبار على نحو بيّن بينما يقوم أنصاره بتعديله في ضوء تقريرات مفندة، فإن هذا لا يثبت أن النظرية قابلة للاختبار ما لم يقم الأنصار بالتكتم على الأمر.

وفق هذه الاعتبارات نستطيع أن نفهم أنه حتى حين تعمل الاحترازات على قصر النقاش على المبادئ الأساسية نفسها أو على الأقل المبادئ ذات الصيغ اللفظية نفسها، فإن الخلاف يظل قائما. يرى بعض التحليليين أنه بالمقدور تسويغ مزاعم فرويد حول حياة الطفولة عبر كاميرا فيديو (روبرت ويكدر)، وآخرون ينكرون هذا (جون ريفير). البعض يرى أن مزاعم فرويد الخاصة بالأعراض قابلة للاختبار المرضي بقدر ما تكون مزاعم الربط بين التدخين وسرطان الرئة قابلة للاختبار (جرنباوم)، وآخرون ينكرون هذا. إن أهمية نتاج البحث المحكم تغفل على أية حال من قبل من يرى وجوب خضوع مقالة التحليل النفسي لمناهج التقويم نفسها التي نتفق عرفيا على أنها تميز علوما من قبيل الطب الوقائي.

غالبا ما يثار معيار آخر، طالما لجأ إليه فرويد نفسه: الشمولية السردية. إن فرويد يعتبر أعراض الجنس المرضية في طفولته مثل قطعة مفقودة من قطع لعبة الصور المتقطعة، وهو يتحدى نقاده بأن يقوموا بطرح تصور مناسب للأمراض العصابية بدونها. ثمة افتراض معوق لكثير من النقاش مفاده أن شرعية هذه العبرة السردية معلمة تميز النقاد عن أنصار مبادئ التحليل النفسي، لكن الاعتقاد بأن سرديات التحليل النفسي تنزع لأن تكون غير مقنعة او متشبثة برأي ينكره الناس معلم لا يقل قدرة على التمييز بينهما.

ثمة نمط آخر من التسويغ شكك في مناقبه: الفعالية العلاجية؛ حيث يزعم أنها غير قادرة بطبيعتها على ضمان تاريخية التأويل، إعادة تشكيله، أو صحته. قد تكون كل هذه باطلة رغم فعالية العلاج المؤسس عليها، تماما كما أنها قد تكون صحيحة دون أن تكون مفيدة علاجيا. هناك صعوبة أخرى وإن لم تكن مهمة فلسفيا: يقوم الركون إلى النتائج العلاجية بدور قليل القيمة في الجدل. يبدو أن فرويد نفسه لم يكن يثق كثيرا فيها، إذ أنه عادة ما كان يرد على اعتراض الإيحائية بإنكار أن ما لديه اعتقاد مسبق ربما أثر على استجابة مرضاه، وبالركون إلى بيانات من قبيل تخيلات مريضة نفسيا، أو الإنتاج الثقافي غير الممهور باسم صاحبه، حيث يفترض أن التلوث لا يقوم بمفعوله. حين كانت عمومية نتائجه المتعلقة بحياة الطفولة موضع جدل، أقر أنه تم التدليل عليها (بحيث تم تسويغ النهج) عبر ملاحظة مباشرة للأطفال.

هناك موضوع آخر تعرض لجدل طويل يتعلق بما إذا كانت الأماني اللاواعية *مبررات أو أسبابا. يتوجب تمييز السؤال الأساسي «هل الأماني اللاواعية تشبه المبررات؟» عن «هل حتى الأماني المعقلنة مرتبطة على نحو حتمي بالسلوك الذي تعقلنه؟». بكلمات أخرى، السؤال هو ما إذا كانت علاقة الهستيري مثلا بأعراضه تشبه علاقة المتمارض بأدائه المضلل، باستثناء أنه لا يراقبها بوعي، أم أن الأماني المكبوتة تعمل بمثابة شظايا نفسية، والأعراض التي تنتجها تناظر الالتهابات. إمكان تبرير استيعاب الأسباب في المبررات لا يتعلق بهذه المسألة، إذا لا سبيل لحلها إلا بفحص الأسس المقدمة مسبقا للاعتقاد في قدرة أمنية لاواعية على العمل، وهذ أسس متنوعة.

السؤال المتعلق إذن هو: ما الذي يجعل السرد التفسيري قابلا للتصديق؟ وهو سؤال يثير إشكاليتين

متميزيتين: درجة القرائنية المتطلبة لدعم سردية سببية، أو لضمان التخير بين السرديات، ودرجة سماح سلطة الشخص الابستمولوجية (المؤخرة في حالة التصورات التفسيرية) بالاستغناء عن القوانين والقرائنية.

تتعلق الإشكالية الأولى باستحداث قواعد سهلة للحكم على مناسبة الحالة للربط السببي حين يكون مبلغ ما لدينا هو الكثافة القرائنية للسرد (وربما مناظرتها لسرديات أقل عرضة للشك).

تتعلق الثانية باتخاذ قرار، حين يكون الاتساق السردي من قبيل التجريب على نحو غير كاف، حول ما إذا كان بالمقدور تعزيز قيمته التجريبية، أو حتى تبديلها، عبر تصديق المعني. أليس شيلوك المحكم لمصادر مقته لأنتونيو؟ لماذا لا نسمح بأن يكون بمقدور شخص لم يكن في البداية عالما بميوله، نزوعاته، ومواطن ضعفه، الخ.، بأن تكون علاقته بها كعلاقة شيلوك المستمرة بمقته الإجرامي؟ يتطلب تقويم هذا البرهان تصنيفا دقيقا لا يتوفر غالبا في الشواهد. غالبا ما يدافع المعتذرون عن مناقب فرويد السردية التي لم يزعمها هو نفسه، بالركون إلى فروق دقيقة خاصة بتفاعل تحليل نفسي غير قابلة لأن يعاد إنتاجها. من شأن هذا أن يثير مسألة مختلفة: ما الذي يجعل السرد قابلا للتصديق؟ وهو يقحم المصرّين على نقاش قابلية ساردي التحليل النفسي للتصديق في مسألة شديدة الشخصانية.

خلف الجدل حول ما إذا كانت المعرفة التي يروم التحليل النفسي توفيرها يتوجب تقويمها وفق معايير العلم الطبيعي أو الإنساني، يحوم جدل آخر: ما إذا كانت معايير أي منهما على ما يرام. يزعم أنه بصرف النظر عن موقف الأمور نسبة إلى مفاهيم الحقيقة المتطابقة العامية، استطاع التحليل النفسي توفير نظرة شاملة تظل حقيقتها الشعرية معصومة عن النقد.

ف.سي.

*القصص والتفسير؛ غير الواعي واللاواعي، العقل.


*Behaviour and Brain Research* (1986). Precise and peer group review of Grunbaum's *Foundations of Psychoanalysis*.

F. Cioffi, "Wollhelim on Freud', *Inquiry* (1972).

Peter Clark and and Cripsin Wright (eds.0, Mind, *Psychoanalysis and Science* (London, 1990).

R. Wollheim, *Freud*, 2nd edn. (London, 1990).


* **النفع**. يشير في الفلسفة إلى ما يخدم الكائنات البشرية (وأحيانا كل الكائنات الحسية بوجه عام). لذا فإنه معني بما هو خيّر للبشر، رفاهتهم في أغلب الأحيان. جادل شيشرون وهيوم بأنه ذو أهمية أساسية للأخلاق، ثم اعتبره بنتام الغاية الوحيدة للفعل الصائب؛ من هنا جاء مذهب *النفعية. عند بنتام النفع يعني *السعادة أو *المتعة؛ وهو معنى أكثر خصوصية احتفظ به أحيانا من قبل بعض الفلاسفة في أوقات لاحقة.

ر.هـ.


R.D. Collison Black, "Utility", im John Eatwell et al. (eds), *The New Palgrave*, iv (London, 1987).


* **النفعية**. نهج في الأخلاق يعتبر المتعة أو إشباع الرغبة العنصر الوحيد في الخير الإنساني ويعتبر أخلاقية الأفعال مرتهنة كلية بعواقب أو نتائج الرفاهة البشرية (أو رفاهة الكائنات الحسية ). ترجع أصول النفعية إلى بريطانيا القرن السابع عشر، حيث نجد صياغاتها «الكلاسيكية» في أعمل بنتام، مل، سدجوك، واستمرت تتبوأ منلزة مهيمنة في العالم الفلسفي الناطق بالإنجليزية حتى يومنا هذا. ينكر بنتام ومعظم أسلافه من النفعين المواريث الدينية والأعراف الاجتماعية في صالح اعتبار *الرفاهة البشرية أو *السعدة حجر أساس التقويم الأخلاقي؛ في القرن التاسع عشر، في بريطانيا وفي غيرها، قامت النفعية بدور بارز في الإصلاحات الديمقراطية والسياسية الإنسية.

أفضل طريقة لفهم النفعية في الوقت الراهن إنما تتعين في تحليلها إلى عناصر متمايزة، بالتركيز على جوانب صورية ومثيرة للجدل بعينها من الفكر النفعي، وبالإشارة إلى تنويعات مهمة وخلافات ضمن النفعية نفسها. في أقدم وأشهر أمثلتها، تعد النفعية مذهبا لذيا؛ إنها تعتبر المتعة والألم الأشياء الخيرة والشريرة الوحيدة في حيوات البشر. ارتبطت *اللذية الأخلاقية أساسا *باللذية السيكولوجية في الدوافع الإنسانية. هكذا افترض بنتام أن كل البشر مدفوعون أساسا وحصرا بالرغبة في الحصول على *المتعة وتنكب *الألم، غير أنه يمكن تبين اللذية الأخلاقية مع نبذ اللذية السيكولوجية، كما يفعل معظم النفعيين المعاصرين. على ذلك عملت صيغ معاصرة بعينها من النفعية على توسيع مفهوم اللذية الأخلاقية بحيث يفهم الخير البشري أو الشخصي على أنه مكون مما يلبي رغاب أ الناس و تفضيلاتهم أو يجعلهم سعداء.

أيضا عادة مايقبل النفعيون المعاصرون شكلا من النفعية الناتجية (وهو تعبير يعزى إلى أمارتيا سن)، التي تقر على وجه التقريب أن خيرية أي وضع إنما هي مسألة ترتهن كلية بقدر المجموع العام (أو متوسط) لرفاهةالناس (أو الكائنات الحسية بوجه عام) الذي يتمتع

به في ذلك الوضع. غير أن العنصر الأخلاقي الغالب في معظم المذاهب النفعية المعاصرة هو *العاقبية المباشرة، التي تقر أن صائبية وخيرية أي فعل، دافع، أو مؤسسة سياسية إنما ترتهن فحسب بخيرية الوضع الكلي الناتج عنه (يشتمل هذا الوضع على الفعل أو الدافع نفسه). بجمع هذه العناصر (وإضافة افتراض أن الأخلاق تتطلب قيامنا بأفضل ما يمكننا القيام به)، يرغب معظم أشياع النفعية الراهنة (أو المباشرة) في إقرار أن الفعل يكون ملزما أخلاقيا إذا وفقط إذا كان ينتج صافيا من المتعة أعظم قدرا من الألم، أو ينتج صافي تلبية للرغاب أعظم من أي بديل متوفر للفاعل. هكذا يكون الفعل صائبا أخلاقيا، أو غير شائن، إذا كان ينتج صافي متعة يفوق الألم أكثر من أي بديل متاح للفاعل. (قد يكون الفعل صائبا دون أن يكون ملزما إذا ارتبط في المقام الأول ببديل أو أكثر). غالبا ما يشار إلى الزعم العام الخاص بالصائبية أو الإلزام بأنه (أشكال) مبدأ *النفع.

وفق الرؤية النفعية المباشرة، التقويم الأخلاقي شكل من التقويم الأداتي؛ لا يكون الفعل صائبا ولا ملزما بسبب خصائص كامنة فيه، دوافعه المؤسسة، أو علاقته بممليات إلهية أو اجتماعية، بل بفضل قدر ما ينتجه من مجموع رفاهة للبشر أو الكائنات الحسية. فضلا عن ذلك، إذا اعتقد المرء أنه يتوجب عليه إنتاج أفضل وضع يقدر عليه، لكنه اعتقد مثلا أن نوعية (لا مجرد كمية) الرفاهة أو الجمال الطبيعي (غير المرئي) يحدث فرقا مهما في خيرية الوضع، فقد يكون نصيرا للعاقبية دون أن يكون نفعيا. (وفق استخدام قديم مهجور، يوصف مثل هذا الموقف بأنه «نفعية مثالية»).

ينكر بعض النفعيين العاقبية المباشرة في صالح «عاقبية القواعد»، التي تقر أن صائبية الفعل ترتهن لا بنتائج الفعل نفسه بل بنتائج مجموعات مختلفة من القواعد. إنها تقر مثلا أن الفعل يكون صائبا إذا كان يمتثل لمجموعة من القواعد يفضي قبولها أو تطبيقها إلى نتائج لا تقل خيرية عن نتائج قبول أو تطبيق أية مجموعة أخرى من القواعد. في المقابل، يقوم مذهب عاقبية الفعل بتقويم الفعل مباشرة عبر نتائجه الخاصة به. المنقبة الأساسية في عاقبية القواعد أن تقويماتها للأفعال أكثر اتساقا مع المعتقدات والمؤسسات الأخلاقية العادية من اتساق أشكال مألوفة لعاقبية الفعل. عند العاقبية المباشرة (أو عاقبية الفعل)، يمكن لأية وسيلة أن تبرر بغاية خيّرة إلى حد كاف، وإذا كان توريط بريء من المؤكد تقريبا أن يحول دون تمرد عرقي والكثير من الإصابات الناجمة، فإن معظم أشكال العاقبية المباشرة الأخرى تقر أنه لزام علينا (أو قد يكون لزاما علينا) توريطه. غير أن هذا يبدو غير مقبول أخلاقيا لمعظم الناس، ويمكن لعاقبية القواعد تجنب مثل هذه النتيجة بإقرار أن أية مجموعة من القواعد الاجتماعية تسمح بتوريط الأبرياء سوف تكون أكثر هدما للتجانس الاجتماعي والرفاهة مما قد ينجم عن الحول أحيانا دون التمرد العرقي، ثم تقر أن فعل توريط البريء فعل شائن لأنه يخفق في الاتساق مع قواعد اجتماعية تنتج أفضل قدر من التجانس الاجتماعي والرفاهة. غير أن عاقبية القواعد انتقدت على أسس نظرية لكونها لا تطرح مبررا مناسبا أو متسقا لوجوب تقويم القواعد عبر نتائجها وعدم تقويم الأفعال وفق نتائجها، ومعظم أنصار النفعية اليوم يقبلون العاقبية المباشرة، بينما يحاولون بطريقة وأخرى التقليل من أهمية دور الفروق بين الرؤى الأخلاقية النفعية والتفكير الأخلاقي البدهي.

في مقابل الأخلاق العادية أو البدهية، تعتبر النفعية رؤية أخلاقية محايدة أو لا شخصية. عادة ما نعتقد أنه من حق المرء تفضيل نفسه أو أسرته (إلى حد) على الآخرين، غير أن النفعية المباشرة (أو نفعية الفعل) تزعم أن إلزاماتنا ترتهن بتقويم لا شخصي لنتائج أفعالنا، وأنه لو كان لدينا خيار بين القيام بما هو أكثر للغرباء وأقل لأنفسنا و/أو أصدقائنا وأقاربنا، يتوجب علينا تفضيل الغرباء. الأخلاق العادية «منسبة للفاعل» وهي تسمح لكل شخص بتفضيل الأقرب والأعز على نفسه، ولكن عند النفعية كل شخص متساو أخلاقيا في الأساس مع كل شخص آخر، ويتوجب تبرير أية محاباة وفق مجموع النتائج الخيرة الكلي للناس بوجه عام. يفضي هذا إلى جعل النفعية المباشرة (أو نفعية الفعل) مذهبا أخلاقيا يسرف في مطالبه، وغالبا ما ينتقده خصومه بأنه يطلب أكثر مما يجب. غير أنه بالمقدور تنكب هذه التهمة أو جعلها أقل أثرا عبر تبني شكل من النفعية المباشرة لا تعتبر إنتاج القدر الأعظم الممكن من الخير/المتعة شرطا للفعل الصائب. محتم على النفعيين إقرار أن إنتاج قدر أكبر من الخير أفضل دائما، غير أن بنتام (في سنواته المبكرة)، كارل بوبر، و(في وقت أحدث) جودث لتشنبرج، ماكيل سلوت، ومايكل ستوكر، قاموا بصياغة تنويعات من نفعية الفعل تسمح باعتبار الفعل صائبا (أو لا تثريب عليه) أخلاقيا إذا كان ينتج صافي خير/متعة كاف، حتى لو كان بمقدور الفاعل إنتاج قدر أكبر منها. إن مثل هذه النفعية «*المرضية» تسمح *بالتنفل الأخلاقي ومن ثم فإنها أقل إسرافا في المطالب من تنويعات نفعية الفعل الأمثولية.

القصوية الأكثر قياسية. غير أن بعض المنظرين المعاصرين من أمثال بيتر ريلتون، صمويل شفلر، وشللي كاجان يشككون في ما إذا كانت تهمة الإسراف في المطالب يمكن أن توجه إلى أشكال قياسية من نفعية الفعل (وعاقبية الفعل).

الأخلاقية العادية منسبة للفاعل أيضا على نحو لم يذكر؛ إنها تسمح بالقيام في صالح أنفسنا وضدها بما ليس مسموحا لنا أخلاقيا القيام به في صالح أو ضد الآخرين. لنا أن نتخلص من ممتلكاتنا، لا ممتلكات أغيارنا، كما أن الأذى الذاتي الناجم عن الإهمال لا ينتقد بطريقة الأذى الناجم عن الإهمال الذي يلحق بالآخرين. أما النفعية فلا تسمح بمثل هذه التمييزات الأخلاقية. فضلا عن ذلك، فإن نفعية الفعل، في محافظتها على تبرير الوسائل بالغايات، تعتبر من الجائز أخلاقيا بل من الواجب قتل أو إلحاق الأذى بالناس للحول دون قتل أو إلحاق الأذى بعدد أكبر منهم (أو للحول ببساطة دون عدد أكبر من الأموات). مرة أخرى ينبذ الفهم المشترك مثل هذه الرؤية الأداتية في الأخلاق، ولكن رغم أن النفعيين قد انتقدوا كثيرا بسبب هذا الجانب من مذهبهم، فإن أشياع الفهم المشترك (أو أنصار الحظر الكانتي ضد استخدام الناس كوسائل) لم يجدوا من السهل عليهم تحديد موطن الخلل في الأداتية النفعية. بمقدور النفعي مثلا أن يقول إنه رغم نصحه أحيانا باستخدام البشر وسائل لرفاهة البشر بوجه عام (أو القدر الأعظم منها)، فإن مثل هذا «الاستخدام» ليس عرضة للاعتراض أخلاقيا لأنه (خلافا لمعظم حالات استخدام الناس لغيرهم من الناس) يعترف بقيمة كل فرد وبقيمة سعادته. غير أن المسألة تظل موضع جدل فلسفي مستمر.

تكمن نقطة قوة النفعية بوصفها نظرية أخلاقية في قدرتها على الاستعاضة عن خليط (ويمكن الجدل بأنه تناقض) أحداس الفهم المشترك الأخلاقية بنسق موحد من الفكر يعتبر كل المسائل الأخلاقية بطريقة منتظمة ووفق علاقتها بمثال، السعادة البشرية أو تلبية الرغاب، أقل إبهاما وأكثر فتنة من معظم بدائلها.

م.س.


J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, 1989).

S. Kegan, *The Limits of Morality* (Oxford, 1989).

J.S. Mill, *Utilitaranism* (1863).

H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edn. (Chicago, 1962).

J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973).


* **التنفل.** يحدث حين تتجاوز أفعال المرء استحقاقات الواجب. التنفل جدير بالثناء ولكن تركه ليس جديرا باللوم. الأفعال القديسية أو **البطولية** تعتبر عادة أمثلة نموذجية. غير أن بعض الفلاسفة (أنصار نفعية - الفعل المتشددين) وعلماء اللاهوت (مثال الذين يؤكدون أن الله يطلب منا في كل لحظة ما هو أفضل لنا) يرون أنه لا سبيل للقيام بأفعال خيرة أو جديرة بالثناء تتجاوز استحقاقات الواجب، وعندهم أفعال التنفل ليست ممكنة.

ج.ف.م.

*المثل الأخلاقية.


D. Heydm, *Supererogation* (Cambridge, 1982).


* **النقابية.** حركة ثورية ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين ضمن عمال الصناعة تستهدف نقل ملكية والتحكم في وسائل الإنتاج والتوزيع من الطبقة الرأسمالية إلى اتحادات العمال (النقابيين) باستخدام وسيلةالإضراب. تحالفت النقابية تقليديا مع *الفوضوية لإنتاج النقابية الفوضوية. أساء سوريل استخدام هذا المصطلح في نظريته شبه الفاشية في الفعل عبر *العنف اللاعقلاني، غير أن تيار النقابية الرئيسي استمر في شكل حركة العمال اليساريين المتطرفة.

أي.بيل.

*العمال، تحكم.


Ruudolf Rocker, *Anarcho-Syndicalism* (London, 1989).


* **التنقيحية، الميتافيزيقا.** مصطلح استحدثه ب.ف. ستراوسن لوصف الجهود الفلسفية التي قام بها ديكارت، ليبنتز، وباركلي، في مقابل ممارسي *الميتافيزيقا الوصفية. يقول إن *الميتافيزيقا التنقيحية تستعيض عن البنية الواقعية للعالم بصورة عالم مفضل جماليا، أخلاقيا، انفعاليا، أو فكريا. تهمة أن الأنساق الفلسفية قصص خيالية منظمة ومسعدة إلى حد كبير استبقت في مناسبات أسبق كثيرة من تهم الخاصية الرؤوية والبعد عن خبرة كل أنواع الميتافيزيقا. غير أن كلا منها جديرة بالدراسة، فيما يقر ستراوسن، بحسبان «كثافة رؤيته المحابية» ونفعها كمصدر للأحاجي الفلسفية.

يرتهن وجود أنساق الميتافيزيقا التنقيحية بخلط بين «يكون حقيقة» و«ينبغي»، وبين اعتبارات منطقية ووجودية. غير أن الرضا الذي توفره يضمن بقاء الميتافيزيقا التنقيحية غواية مستديمة في الفلسفة، وليست مجرد مصطلح مفيد للتحليل التاريخي.

كاث.و.

S. Haack, "Descriptive and Revisionary Metaphysics", *Philosophical Studies* (1979).

P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959), pp. xii-xvi.

*** النقدية، الواقعية.** الواقعية النقدية الأمريكية جهد مشترك لمعارضة *الواقعية الأمريكية الجديدة. تعارض الواقعية النقدية أحدية الواقعية الجديدة الابستمولوجية، إقرار هوية محتوى الوعي وموضعه. تقر الواقعية النقدية نظرية الثنائية الابستمولوجية، وهي نظرية تقول باختلاف أنطولوجي قائم بين المحتوى والموضوع. لكن أنصار الواقعية النقدية يختلفون فيما بينهم بخصوص كيفية الانتقال من المحتوى إلى الموضوع دون ركون إلى نظرية لوك التي تفضي إلى *المثالية. يقر معظم أشياع الواقعية النقدية ثنائية نفس ـ مادية، وهم يعزون دورا أكبر للنشاط الذهني من ذلك الذي يقره أنصار الواقعية الجديدة، التي تظهر نفسها عاجزة عن حل إشكالية الوهم الحسي. فضلا عن توكيد ذينك النوعين من الثنائية، لا يتفق أنصار الواقعية النقدية على الكثير، ولم تلبث أن فقدت هذه الحركة ارتباطها. أكثر الواقعيين النقديين أهمية هم جورج سنتيانا، ر.و. سيلرز، و أي.أو. لفجوي.

ل.و.ب.

Durant Drake, A.O. Lovejoy, *et la.*, *Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problem of Knowledge* (London, 1920).

A.O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism* (La Salle, III., 1960).

*** نقض المحمول.** ينقض محمول القضية بسلب حدها الثاني وتغيير *نوعها من مثبتة إلى سالبة أو العكس بالعكس. هكذا تصبح «كل الأرانب تقتات على الأعشاب» (كل س هو ص) «لا أرنب غير مقتات على الأعشاب» (لا س هو غير ص). يمكن نقض محمول كل صيغ القضايا المعتبرة في من قبل المنطق التقليدي على نحو سليم.

سي.و.

*المنطق التقليدي.

*** التناقض.** وصل قضية بسلبها. في الحساب *القضوي وحساب *المحاميل، الجملة التي تتخذ الصياغة (س . ـ س) متناقضة صوريا وهي باطلة دائما. (جداول الصدق). إذا كانت كل من س وص تستلزم سلب الأخرى، فإن وصلهما يعد أيضا تناقضا. اعتبر مثلا الزوجين A,O وE,I في *مربع التقابل في *المنطق التقليدي للقياس.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** المتناقضات [الديالكتيكية].** المتناقضة، التي تعني حرفيا «تعارض القوانين»، توصف عادة بأنها *تناقضا أو *مفارقة (paradox) وهي كلمة لاتينية تعني «خلافا للرأي»)، رغم أن الزمن ربما قد عف عن هذين المعنيين العامين.

ضمن الفلسفة، عادة ما تستخدم «المتناقضة» للإشارة إلى المتناقضات البادية التي وجدها كانت في *الكوزمولوجيا التأملية ـ فكرنا المتعلق بالكون بأسره. في كتابه *Critique of Pure Reason*، يطرح كانت المتناقضات في شكل أربعة أزواج من القضايا، يتكون كل منها من طريحة ونقيضة (نقيض الطريحة المفترض). يعتقد كانت أنه في كل حالة ثمة أسباب ترغمنا على قبول كل من الطريحة والنقيضة.

تقر طريحة المتناقضة الأولى أن للعالم بداية في الزمان وأنه محدود مكانيا. طريحة التناقضة الثانية تقر أن كل جوهر مركب مكون من جواهر بسيطة. طريحة التناقضة الثالثة تقر وجود نوع من السببية ترتبط بحرية الإرادة وتستقل عن سببية قوانين الطبيعة. أما الأخيرة فتقر وجود كائن ضروري ضرورة مطلقة إما بوصفه جزءا من العالم أو بوصفه علة له.

يعقد كانت تمييزا بين المتناقضتين الأوليين، حيث يصف كل منهما بأنها «رياضية»، والمتناقضتين الأخيرتين، حيث يصف كل منهما بأنها «ديناميكة». القاسم المشترك بين الأوليين هي فكرة *اللاتناهي؛ فكل منهما تعرض علينا حجج تروم إثبات أن العالم متناه في جانب بعينه (الحجم، أو العمر، أو القابلية للتقسيم) والأخرى تروم إثبات استحالة أن يكون متناهيا. أما المتناقضات الديناميكية فتتضمن فكرة السببية.

لا تشكل المتناقضات عند كانت متناقضات حقيقية: إنه يصف التعارض بين الطريحة والنقيضة بأنه ديالكتيكي (في حين يصف التعارض بين المتناقضات الحقيقية بأنه تحليلي). تنشأ التناقضات عن كون الإجابة عن نوع بعينه من الأسئلة ـ مثال ذكر ظاهرة بوصفها علة ظاهرة أخرى ـ يثير أسئلة أخرى من النوع نفسه؛ في حالة مثالنا: ما علة العلة؟ نبدو أننا منقادون، عبر ما يسميه كانت «طلب سبب لغير المشروط»، إلى البحث عن إجابة لا تستدعي طرح السؤال مرة أخرى. بيد أنه لا شيء في خبرتنا، فيما يضيف كانت، بمقدوره أن يوفر هذا الضرب من الإجابة.

ولكن كيف يحسم كانت هذه المسألة؟ هذا ما يقوله عن المتناقضة الأولى: «على اعتبار أن العالم لا

يوجد في ذاته، بشكل مستقل عن السلسلة المتراجعة، فإنه لا يوجد في ذاته بوصفه كلا لا متناهيا أو كلا متناهيا».. قد يكون مفاد المقترح أن المتناقضات إنما تنشأ عن كوننا نعتبر العالم شيئا، بحيث يحتاز السؤال عن حجمه أو عن أصله على معنى. خلافا لذلك ـ وهذا أمر لا يقوم كانت بتمييزه عن سابقه بوضوح ـ قد يكون مفاد الاقتراح هو أن المتناقضات تنشأ عن عزونا للعالم «في ذاته» خصائص تعد محددة بشكل ملائم من قبل فكرنا. وفق هذا المفاد الأخير، تقوم المتناقضات بدعم مثالية كانت المتعالية.

يقر كانت أن تشخيصه للمتناقضة الأولى ـ الذي يشترط بطلان كل من الطريحة والنقيضة ـ يسري على سائر المتناقضات. غير أنه يقترح أيضا أنه في حالة المتناقضات الديناميكية قد تكون الطريحة والنقيضة صادقتان معا. في حالة المتناقضة الثالثة، حقيقة أن الفعل الحر يتضمن سببية تتجاوز، وفق ما يعتقد كانت، كل الخبرات الممكنة لا تعني أنه لا معنى لفكرة السببية هذه، وهذا مذهب يسلم بأنه «محتم أن يبدو دقيقا وغامضا» حين يطرح على هذا النحو المجرد.

في عهد أحدث قام كواين بتعريف المتناقضة بأنها مفارقة «تنتج تناقضا ذاتيا عبر أنماط مقبولة من الاستدلال. إنها تثبت وجوب القيام بجعل بعض أنماط الاستدلال المستترة والموثوق بها صريحة بحيث يتوجب تنكبها أو تعديلها». يتضمن مثل هذا التعديل، فيما يضيف كواين، «ما ليس أقل من إبطال جزء من موروثنا المفهومي».

**م.سي.**

J.F. Bennett, *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974).
I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemo Smith (London, 1929).
W.V. Quine, *The Ways of Paradox* (New York, 1960), ch. 1.
P.F. Strawson, *The Bounds of the Sense* (London, 1966).

* **المتناقضات [المنطقية].** تكون القضيتان متناقضتين إذا استوجب صدق إحداهما بطلان الأخرى. أحيانا يوضح تحديد نقيض القضية معناها. اعتبر «كل شخص يحب شخصا ما». القضية «لا أحد يحبه كل الناس» تعد نقيضها إذا كانت تعني أن كل الناس يحبون الشخص نفسه. خلافا لذلك، فإن نقيضها هو «شخص ما لا يحب أحدا».

**سي.و.**

P.T. Geach, 'Contradictories and Contraries', *Logic Matters* (Oxford, 1972).

* **الانتقام.** إيقاع قصدي *لعقاب أو إصابة نظير تعرض المرء أو أسرته أو أحد أصدقائه المقربين لعمل شائن. (قارن هذا «بالتشفي»، الذي هو تحقيق هذا المقصد، و«الانتقام للغير» العاجز عن الانتقام لنفسه). للانتقام والتشفي تاريخ جدلي طويل في تطور العدالة الجزائية. في يونان الهومرية «الانتقام» و«العدالة» متكافئتان بدرجة أو أخرى، لكن سقراط أفلاطون يرى أن «رد الشر بالشر» غالبا ما يكون مجحفا. يصف إنجيل اليهود «إلها متشفيا» يعظ «العين بالعين (فرض قيود على الانتقام، وليس تحذيرا)»، في حين يشجع العهد الجديد على التسامح، ويحتفظ بالتشفي لإله محب. عادة ما تنكر الفلسفة الاجتماعية الحديثة فكرة الانتقام بوصفها لاعقلانية ودائما غير مبررة. ولكن الخط الفاصل بين الانتقام والجزاء لا يتضح عند الفلاسفة الذي يظلون يدافعون عن فكرة *الجزاء (في مقابل الردع وإعادة التأهيل). يقر كانت أن الجزاء مبرر ويشترطه العقل، لكنه ينكر الانتقام كلية. على نحو مشابه يقترح روبرت نوزتش أن الانتقام انفعالي وشخصي فقط، في حين أن الجزاء قابل للتبرير وعادة ما يكون تفكري، وثمة سؤال يتعرض لجدل كبير يتعلق بمدى وجوب أن يكون الانتقام جزءا من مقصد العقاب في القانون الإجرامي. أيضا يتوجب ألا يعتبر الانتقام مجرد انفعال فج تعوزه العقلانية. الانتقام فيما يقول مثل قديم» وجبة يتوجب تقديمها باردة».

**ر.سي.سول.**

M. Henberg, *Retribution* (Philadelphia, 1989).
S. Jacoby, *Wild Justice* (New York, 1986).
J. Murphy and J. Hampton, *Mercy and Forgiveness* (Cambridge, 1988).

* **نكران التالي.** في القضية الفرضية، «إذا س، ف ص»، س هي البادئ، وص هي المقدم. أن تفترض بطلان ص، بحيث يمكن استنباط بطلان س، يعني إنكار التالي؛ هذا الاستدلال يتخذ شكل قاعدة *مودس تولنز. حين يقول شخص يتضح أنه ليس دنماركيا «إذا لم يكن بمقدور الملكة دفع الضرائب، فأنا دنمركي»، فإنه يريد إنكار التالي بحيث يخلص إلى بيان أن الملكة ثرية. الأغلوطة المناظرة هي *نكران المقدم.

**سي.و.**

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), ch. 15.

* **نكران المقدم.** أن تستدل من أن النازيين يكرهون اليهود، وجون ليس نازيا، على أنه ليس ضد السامية، هو أن ترتكب هذه الأغلوطة. في منطق الحدود التقليدي، الاستدلالات التي تكون من قبيل «إذا كان

هو ب، فإن أ هو س؛ إنه ليس أ، ومن ثم فإنه ليس س» توضح الأغلوطة. في *الحساب القضوي، أي استدلال يتخذ الشكل «إذا س ف ص، ليس ي؛ ولذا ليس ص» ينكر المقدم.

سي.و .

*نكران التالية.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

* **نكروما، كوام (1909–72).** رجل دولة وفيلسوف أفريقي، تعلم في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى، رأس الحركة التي قادت غانا إلى الاستقلال من الاستعمار عام 1957، وأصبح رئيس وزراء ثم رئيس غانا. طرح نظرية فيزيقانية شاملة في الطبيعة والمجتمع، طبقها على رؤيته في الاقتصاد السياسي لأفريقيا ككل في اتحاد أفريقيا الذي كان يدعو إليه.

و.إي.أي.

*الفلسفة ـ ملك.

Basil Davidson, *A View of the Life and Times of Kwame Nkrumah* (London, 1973).

* **النماذج.** تستخدم استخداما مكثفا من قبل العلماء، وهي تأتي في أشكال مختلفة. تتضمن كل أنواع النماذج ضربا من المماثلة بين النموذج والواقع أو أي زعم علمي آخر. أكثر النماذج ألفة هي النماذج المادية ـ من الأمثلة الشهيرة، النموذج المعدني الأكبر الخاص بالحلزون المزدوج الذي صممه واطسون وكريك. النماذج النظرية لا تقل أهمية، إن لم تكن أكثر أهمية، حيث يحاول العلماء مناظرة جوانب مختلفة من الواقع، عبر طرح افتراضات مبسطة يتم تعديلها أو إقصاؤها في ضوء نجاحات النماذج المتنبأ بها. ثمة مدرسة فكرية تجادل بأن أفضل طريقة لفهم *النظريات العلمية هي الدلالية، بحيث تكون مجموعة من النماذج النظرية ـ تؤول وفق ظروف امبيريقية محددة ـ عوضا عن أن تكون أنساقا عامة تحاول تفسير قدر وافر من الواقع دفعة واحدة. حتى لو احتججنا بأن مثل هذه المجموعات لا تستطيع أن تنجح كلية في استيعاب المراد من النظرية، يصعب إنكار أن فئات النماذج ذات العلاقات المتبادلة هي أكثر ما يواجه العلماء في حياتهم العلمية.

م.ر.

P. Achinstein, *Concepts of Science* (Baltimore, 1968).
R. Giere, *Explaining Science* (Chicago, 1988).

* **النموذج العيني.** يقابله «النمط»، أساسا في علم العلامات، والآن في صياغة مبادئ الهوية في فلسفة العقل.

«النموذج العيني» عند بيرس «نسخة مطابقة من الرمز». النماذج العينية إذن أشياء فردية ذات مغزى، تنتمي إلى نفس النموذج (نسخ مطابقة لنفس الرمز) إذا وفقط إذا (تقريبا) كانت تحتاز على المغزى نفسه. وفق ذلك، ثمة خمسة نماذج عينية من الأداة «ال» (ذلك النمط) في الجملة السابقة، والكتاب الذي تقرأه الآن نموذج عيني لنمط *Oxford Companion to Philosophy*.

وفق الاستخدام الفلسفي الراهن لكلمة «نمط» و«نموذج عيني»، تعتبر أنواع التجريد مختلفة عما يعنى به بيرس مرتبطة بالنماذج العينية (الفرديات) والأنماط (أشياء مجردة). يقال مثلا إن حدث كونك تقرأ الآن نموذج عيني لنمط القراءة، وحدث اعتقاد جون أن س نموذج عيني لنمط الاعتقاد أن س.

جي.هورن.

Collin McGinn, "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions", *Analysis* (1977).
C.S. Pearcem "On the Algebra of Logic", in *Collectied Works of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss (Cambridge, Mass., 1931-5), iii.

* **الأنماط، نظرية.** هب أن س فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها. يلزم عن هذا أنها عنصر في نفسها وليست عنصرا في نفسها، وهذا تناقض يعرف *بمفارقة رسل. يمكن الحصول على نتيجة مماثلة من خاصية الخصائص التي لا تنطبق على نفسها (أي تنطبق على نفسها إذا وفقط إذا لم تنطبق على نفسها). تتجنب نظرية الأنماط هذه النتائج عبر تقسيم الخصائص والعلاقات والفئات إلى أنماط. أشياء النمط صفر هي المواضيع العادية، التي هي ليست خصائص. أشياء النمط واحد خصائص تلك المواضيع العادية، وأشياء النمط اثنان خصائص لخصائص النمط واحد، إلخ. تنتمي «الشخصية» إلى النمط واحد، و«يسري بالضبط على ستة مواضيع» تنتمي إلى النمط اثنين . تتعقد الأمور حين نعتبر العلاقات. هناك مثلا علاقات بين خصائص النمط واحد والمواضيع العادية. في «نظرية الأنماط المتشعبة» يتم تقسيم الأنماط إلى مستويات. خصائص النمط واحد، المستوى صفر، هي تلك التي يمكن تعريفها بالإشارة إلى أشياء النمط صفر وحدها (المواضيع العادية). خصائص النمط واحد، المستوى واحد، هي تلك التي يمكن تعريفها بالإشارة إلى أشياء النمط صفر، والنمط واحد، خصائص المستوى صفر، إلخ. بوجه عام، يجب تعريف كل خاصية بالإشارة فحسب إلى خصائص نمط أدنى وخصائص نمطها ولكن من مستوى أدنى. «نظرية الأنماط البسيطة» لا توظف

المستويات، وتسمح بتعريفات غير مقيدة أو غير حملية.

**س.س.**

*الأعلى رتبة، المنطق؛ المفرغة، الدائنة؛ للرد، القابلية، مبدأ؛ المنطق، تاريخ.

Allen Hazen, "Predicative Logics", in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, i (Dordrecht, 1983).

* **منهج البواقي**. رابع قواعد جي.س. مل الخاصة بالبحث التجريبي، وهو يقر «أنقص من أية ظاهرة الأجزاء التي تعرف أنها نتيجة الظروف الابتدائية والباقي من الظاهرة هو نتيجة الظروف الابتدائية الباقية». مثال ذلك، فيما يقول مل، إذا كانت حركة المذنب غير قابلة لأن تفسر كلية عبر جذبها شطر الشمس والكواكب، يتوجب أن يفسر الجانب الباقي عبر مقاومة الوسط الذي يتحرك فيه. غير أن مل يلحظ أنا قد نعجز أثناء التطبيق عن التأكد من أن عاملا مفردا بعينه هو الشرط الابتدائي الوحيد الذي يمكن أن تشير إليه الظاهرة الباقية. لذا فإن أي استقراء يتم عبر هذا النهج يحتاج إلى تدليل يتم بالحصول على الظاهرة الباقية بطريقة اصطناعية ثم التجريب عليها بشكل منعزل، أو باشتقاق عمليتها من قوانين أخرى نعرفها.

**ل.جي.سي.**

*المشترك، النهج؛ نهج الاتفاق؛ منهج، المتلازمة، التغيرات؛ منهج الاختلاف.

* **منهج الاختلاف**. يقترح جي.س. مل «منهج الاختلاف» بوصفه ثاني خمس قواعد خاصة بالبحث التجريبي. إنه يقر أنه «إذا اشتركت حالة تحدث فيها الظاهرة موضع التقصي مع حالة لا تحدث فيها تلك الظاهرة في كل الظروف باستثناء ظرف واحد فقط، يحدث في الأولى فحسب، فإن الظرف الوحيد الذي تختلف فيه الحالتان هو نتيجة، أو سبب، أو جزء لازب من سبب الظاهرة». مثال ذلك، إذا أطلق الرصاص على قلب رجل، سوف نعرف وفق هذا النهج أن قاتله من أطلق الرصاص عليه، إذا أنه كان بصحة جيدة قبل ذلك مباشرة، والظروف تشابهت في كل شيء باستثناء الإصابة. غير أنه قد يصعب في حالات أخرى إثبات أن الحالتين يشتركان في كل الظروف باستثناء واحد فحسب.

**ل.جي.سي.**

*المشترك، النهج؛ نهج الاتفاق؛ منهج، المتلازمة، التغيرات؛ منهج البواقي.

* **المنهج المشترك**. يقترح جي.س. مل توحيد اثنين من قواعده الخمس في البحث التجريبي، منهج *الاتفاق، ومنهج *الاختلاف، في «نهج مشترك»، هو: «إذا لم يتعين في حالتين أو أكثر تقع فيهما الظاهرة سوى ظرف مشترك واحد، في حين لم يكن هناك في حالتين أو أكثر لا تحدث فيهما الظاهرة أي شيء مشترك بينهما باستثناء غياب ذلك الظرف، فإن الظرف الذي لا تختلف الحالتان إلا فيه هو نتيجة أو سبب أو الجزء اللازب من سبب الظاهرة». غير أن هذه القاعدة تسمح بأن يكون لنوع الظاهرة موضع التقصي أكثر من نوع من الأسباب أو أنها قد تحتاز على علة أساسية مفردة لم تكتشف. أيضا فإن منهج مل لا يبين كيف أن قوة الفرض السببي قد تكون مسألة درجة، رغم أنه يقبل هذا في موضع آخر.

**ل.جي.سي.**

*منهج، المتلازمة، التغيرات؛ نهج البواقي.

* **منهج، التلازم في التغيرات**. خامس قواعد جي.س. مل الخاصة بالبحث التجريبي (A System of Logic, 1843). يمكن أن نفترض أن الظواهر التي تتغير بشكل متلازم مرتبطة سببيا، أكانت إحداها تسبب سائرها، أو كانت كلها نتائج لسبب مشترك. يعتقد مل أن هذا المنهج مفيد في الحالات التي لا يتسنى تطبيق منهج الاتفاق ومنهج الاختلاف لأننا نواجه ظواهر لا سبيل لاستبعادها (للتعرف على ما يحدث في غيابها) ولا عزلها (لاستبعاد العوامل غير المتعلقة)؛ لكنه منهج يعاني من قصور، فيما يضيف مل، إذ أننا غالبا ما نجهل ما إذا كانت كل ظاهرة من الظواهر ترتبط سببيا بالأخرى، كما أن المنهج لا يخبرنا عما يحدث خارج حدود التغيرات الملحوظة. كسائر القواعد، يفترض هذا المنهج أنه توجد أسباب يتوجب العثور عليها ضمن مجال معرفتنا الراهنة.

**أي.ر.ل.**

J.S. Mill, *A System of Logic*, bk. 3, ch. 8 (London, 1943).

* **منهج الاتفاق**. في كتاب *A System of Logic* (1843) يقترح جي.س. مل «منهج الاتفاق» بوصفه أول خمس قواعد للبحث لتجريبي. إنه يقر «إذا لم يكن في حالتين أو أكثر تقع فيهما الظاهرة سوى ظرف مشترك واحد، فإن الظرف الذي تتفق فيه وحده كلتا الحالتين سبب (أو نتيجة) الظاهرة المعنية». مثال ذلك، إذا جمعت مادة قلوية مع الزيت في تنويعات متعددة من الظروف التي تختلف فيما عدا هذا، وفي كل حالة ينتج

صابون، فإن تركيب الزيت مع القلوي يسبب إنتاج الزيت. ليس ملاحظة حدوث مشترك هو شاهد السببية بل استبعاد ملاحظ لكل الفروض باستثناء واحد. غير أن تأمين هذا الاستبعاد يتطلب اختبار كل الفروض المشروعة، التي قد لا نعرفها كلها.

**ل.جي.سي.**

***المناهج المشتركة؛ منهج التغير المتلازم؛ منهج الاختلاف؛ منهج البواقي.**

*** المناهج، علم.** الدراسة الفلسفية *للمنهج العلمي. القضية الأساسية التي تثيرها هذه الدراسة هي كيفية تأويل الإقرارات المنهجية. ثمة ثلاثة بدائل: الوصفية، العرفية، والمعيارية.

وفق البديل الأول، الإقرار المنهجي إما يؤول باعتباره وصفا للممارسة العلمية، أو يعتبر علم المناهج «علم العلم» الذي يكرس ارتباطات بين الممارسة والنتائج. تماما كما أن للعلم مناهج تمكن من دراسة الإلكترونات بطريقة ناجحة، بمقدور الفلاسفة تطبيق المناهج العملية على *علم الإدراك المعرفي أو *البيولوجيا مثلا في دراسة العلم نفسه. تشير الاعتراضات على هذه المقاربة إلى عوز مخزون النتائج والمناهج غير المثيرة للجدل في العلوم الإنسانية. لن يتسنى للعلوم الإنسانية الإجماع على هوية مناهج العلم. ثمة رد بيّن يتعين في الدفاع عن تطبيق مناهج العلم الفيزيقي نفسها. وبالطبع، إذا كنا نجهل هوية هذه المناهج، لن نستطيع تطبيقها. هكذا يتضح أن الوصفية إما تصادر على المطلوب أو تدور في حلقة مفرغة. ثمة رد شائع نجده في أعمال *حلقة فينا وكواين يقر أن الحلزون المستقيم مناظر هندسي أفضل من الحلقة المفرغة. وفق هذا التصور، تطبيق المنهج على مسائل المنهج يشكل صقلا للمنهج وللقضايا المثارة.

إذا كان المنهج العلمي كما يجادل بوبر يشكل القواعد التي تحكم السلوك العلمي، قد تكون هذه القواعد بعرفية القواعد التي تحكم لعبة الشطرنج. تثار الإشكالية حين تقترح مجموعتان متنافيتان من القواعد: أية لعبة علم يتوجب اختيارها؟ تقر الإجابة البينة اختيار القواعد الأكثر «نفعا» أو «ملاءمة». وبالطبع فإن هذا يفترض أن لدينا معايير غير عرفية «للنفعية» و«الملاءمة». نستطيع الركون إلى أحداس الممارسين بخصوص نشاطهم. ثمة مصدران لهذه الأحداس. في الحالة الأولى تنتج الأحداس عن خبرات الممارس السابقة بأنشطة مشابهة، وربطها، أو عوز ربطها ـ بنتاج مرغوب فيه. يبدو أن هذا يتطلب دراية بالمناهج المرتبطة بتلك النتاجات، وهذه إشكالية الوصفية الأساسية. في الحالة الثانية توجد إجابة صحيحة للسؤال الذي يستفسر عن نوع العقلانية الذي يستثير قواعد العلم، ما يفضي إلى الموقف الثالث.

وفق النزعة المعيارية، الأوامر المنهجية صادقة أو باطلة بقدر ما تكون القواعد الأخلاقية وفق المذهب الموضوعاني. في صيغتها المحضة، ليس ثمة عدد قليل يقر هذه الرؤية، باستثناء أشياع نظرية القرارات من أمثال كينز وكارناب المتأخر. تثار إشكالية حال الاستفسار عما إذا كان بمقدور انتهاك مثل هذه القواعد أن يحدث فرقا في حياة المنتهكين. من جهة، إذا كان لا يحدث فرقا، قد يرتاب المرء في الموضوع: هل أحكام العقلانية مجرد هراء؟ من جهة أخرى، إذا كان الانتهاك يحدث فرقا، سوف ترتهن مرغوبية تطبيق قواعد العقلانية بالفروق الواقعية في النتاجات الناجمة. هكذا يكون هذا البديل عرضة لأن يرد إلى الوصفية.

**ن.سي.**
**ت.تشي.**
**ر.ف.هـ.**

*مل، مناهج؛ العلم، إشكاليات فلسفة.


Rudolf Carnap, 'Inductive Logic and Rational Decisions', in R. Carnap and R. Jeffrey, *Studies in Inductive Logic and Probability (Berkeley*, Calif., 1971).

K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1980), ch. 2.

W.V. Quine, *The Pursuit of Truth* (Cambridge, Mass., 1992), ch. 1, sect. 8.


*** المنهجية، الكليانية والفردانية.** هناك جدلان كبيران في *الفلسفة الاجتماعية أو الأنطولوجيا الاجتماعية، لكل مترتباته المنهجية نسبة إلى *فلسفة العلم الاجتماعي (Pettit, *The Common Mind*). أحدهما معني بمدى اعتماد البشر (بطريقة ليست سببية) على علاقاتهم الاجتماعية في احتيازهم على القدرة على التفكير، أو الاحتياز على مثل هذه القدرة البشرية المميِّزة. ينكر الذريون مثل هذا الاعتماد في حين يقر خصومهم حدوثه. أما الثاني فيتعلق بما إذا كان وجود كينونات اجتماعية تجمعية ـ خصوصا توفر تنظيمات على المستوى الجمعي ـ يعني أن البشر لا يعكسون تماما الصورة السيكولوجية السائدة عنهم بوصفهم مخلوقات مستقلة وعقلانية بدرجة أو أخرى. ينكر الفردانيون أن الكينونات الجمعية تستوجب أي تسوية مع مثل علم النفس السائد هذا في حين يقر خصومهم أن ثمة تسوية

مهمة بدرجة أو أخرى متضمنة هنا.

هناك أيضا مناظرات منهجية مهمة أخرى ترتبط بطريقة مرنة مع هذه التقسيمات، مثال الجدل حول ما إذا كانت النظرية الاجتماعية الخاصة بمستوى التجمع قابلة لأن ترد إلى النظرية السيكولوجية؛ ما إذا كان التفسير على المستوى الفردي أفضل منه على المستوى الجمعي في العلم الاجتماعي؛ ما إذا كان من المرجح أن يلزم الاكتشاف العلم ـ اجتماعي بتعديل علم النفس السائد؛ ما إذا كان الأفراد يتأثرون على نحو متبادل بالكينونات الجمعية التي يكونونها، تماما كما يكونون مفاهيم هذه الكينونات؛ ما إذا كان الأفراد مقيدين بظروفهم الاجتماعية إلى حد يجعلنا لا نحتاج إلا للعناية بهذه الظروف ـ بحيث نتغاضى الأمور السيكولوجية الخاص بالاعتقاد والرغبة ـ في التنبؤ بما سوف يقومون به؛ ما إذا كان بالمقدور بوجه عام الاستغناء عن الأفعال الفردية المهمة تاريخيا بمعنى أنه لو لم يقم الأفراد المعنيون بما قاموا به لقام غيرهم به.

يستخدم التعبير «الفردانية المنهجية» وفق دلالات مختلفة عبر المواقف التي سلفت الإشارة إليها. نصير الفردانية المنهجية الواصفة لذاتها سوف يكون بالتوكيد فردانيا بالمعنى السابق؛ من المرجح أن يكون ذريا، وسوف يجنح شطر الموقف الذي يعتبر أكثر إطراء لوضع الفرد في سائر المناظرات. التعبير «الكليانية المنهجية» أقل شيوعا لكن تطبيقاته سوف تتنوع بالطريقة نفسها.

ب.ب.

Philip Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York, 1993).

* **النهضة، عصر، فلسفة.** فلسفة الغرب في القرين الخامس عشر والسادس عشر. عني كتّابها أساسا بفلسفة الطبيعة (التي تشتمل على العلم، الإيمان بالقوى الخفية والميتافيزيقا)، علم النفس (بما فيها نظرية المعرفة)، والفلسفةالأخلاقية والسياسية ـ أحد إسهاماتها الرئيسة تطبيق قصص العصور الذهبية، في الماضي والحاضر، لاستعادة وتعديل القيم الاجتماعية المرتبطة بالعهد القديم.

يمكن أن نجادل بأن أول فيلسوف أساسي في عصر النهضة هو نيكلوس كوس (1401–64)، وآخرهم فرانسس سويرز (1548–1617). من الشخصيات المهمة الأخرى نذكر مارسيلو فيشيون (1433–99)، بيترو بومبونازي (1462–1525)، جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا (1463–94)، توماس دي فيو كاجيتان (1468–1534)، فرانسسكو دي فيتوريا (1480–1546)، جيوردانو برونو (1548–1600)، وتوماس كامبانيلا (1568–1639). خلال الفترة نفسها، كان هناك كتّاب مهمون عدة، مثال ديسيدورس ارياسموس (1466–1536)، نيكولا ميكيافيلي (1469–1527)، والقديس تومس مور (1478–1535)، الذين كانوا مناصرين مؤثرين للإنسية وإن لم يكونوا فلاسفة.

ليس بمقدور عصر النهضة أن يضاهي العصور الوسيطة والحديثة من حيث أصالة أفكارها الفلسفية وتأثيرها، فلقد كانت معنية أساسا بالتفصيل في أنساق فكرية ترجع إلى العهد القديم. كان أفلاطون وأرسطو مصدرا الإلهام الفلسفي الأساسي، ورغم أن موررث *المدرسية قد حوفظ عليه من قبل شخصيات من أمثال كاجيتان، دي فيتوريا، وسيروز، اعتبر معظم كتاب عصر النهضة فلاسفة العصر الوسيط سوفسطائيين عاطلين يكتبون بلاتينية بدت بربرية مقارنة بالنسخة المتقنة التي استحدثها شيشرون. خلال عصر النهضة، أعيدت ترجمة أعمال فلاسفة كلاسيكيين وكتبت عليها شروحات جديدة. أدى هذا إلى تأسيس مدارس إحيائية، أهمها أكاديمية الأفلاطونية المحدثة في فلورنسا التي أسسها فيشينو تحت رعاية كوسيمو دي ميديسي.

**جي.هال.**

*الأرسطية؛ الأفلاطونية.

B.P. Copenhaver and C.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy* (Oxford, 1992).

J. Haldane, "Medieval and Renaissance Ethics", in P. Singer (ed.), *A Copmanion to Ethics* (Oxford, 1990).

* **متناهي الصغر.** الأعداد الأكبر من 0 وأقل من 1/2، 1/3، الخ. في الرياضيات الأساسية لا وجود لمثل هذه الأعداد، رغم أن ليبنتز قد اقترح استحداثها، تكتب هكذا ,..dx, dy في شكل كسور لمساعدة حساب التفاضل والتكامل. في عام 1960 استخدم ابراهام روبنسون المنطق الرياضي لطرح وتبرير تحليل غير قياسي، وهو نهج في الحساب يسمح باستخدام الأعداد متناهية الصغر بشكل منظومي في إثباتات بحيث تسنى له أسر أحداس ليبنتز.

**و.أي.هـ.**

Abraham Robinson, 'The Metaphysics of Calculus', in Jakko Hintikka (ed.), *The Principles of Mathematics* (Oxford, 1969).

* **التنوير.** تشير كلمة «التنوير» ومرادفاتها في اللغات الأوربية إلى حركة فكرية بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر (لوك والربوبيون)، وتطورت في فرنسا في

القرن الثامن عشر (بايل، فولتير، ديدرو، وموسوعيون آخرون) وأيضا (خصوصا بسبب تأثير الفلسفة العقلانية التي قال بها كرتسيانوولف) في ألمانيا (مندلسون، ولسنج). غير أن كل دولة أوربية عمليا، وكل جوانب الحياة والفكر تأثرت بها. يعرف عصر هيمنتها بعصر التنوير أو عصر العقل.

يقابل التنوير ظلامية اللاعقلانية والخرافة التي يفترض أنها ميزت العصور الوسيطة، غير أنه لا يسهل تعريف المفهوم بشكل عام. يقول كانت، أحد متأخري مفكري التنوير، وأعظمهم، إن التنوير «انبثاق الإنسان من قصور فرضه على نفسه. القصور عجز عن استخدام المرء عقله حال غياب ترشيد عقل آخر. إنه يكون مفروضا ذاتيا حين يرتهن بعجز ليس في العقل نفسه بل في العزم والجرأة على استخدامه دون ترشيد خارجي. لذا فإن شعار التنوير هو: *Spare aude!* كن شجاعا في استخدام عقلك!». وفق هذا فإن التعاليم الأساسية في التنوير، التي يتبناها الكثيرون، إن لم نقل كل أنصارها، تقر التالي:

1. *العقل قدرة الإنسان المركزية، وهو يمكنه ليس فقط من التفكير السليم، بل حتى السلوك الصائب.

2. الإنسان بحكم طبيعته عقلاني وخيّر. (يتبنى كانت الرؤية المسيحية التي تقر وجود «شر فطري» في الطبيعة الإنسانية، لكنه يقول بحتمية إمكان التغلب عليه.)

3. بمقدور الفرد والجنس البشري بأسره أن يتقدم نحو الكمال.

4. كل الناس (حتى النساء وفق مذهب الكثيرين) سواسية من حيث عقلانيتهم، ويتوجب من ثم ضمان المساواة أمام القانون وفي الخيارات الفردية.

5. يتوجب بسط التسامح بحيث يشمل سائر العقائد وسبل العيش (يبلّغ لسنج هذه الرسالة عبر مسرحيته *Nathan the Wise* (1779)).

6. لا تقبل المعتقدات إلا على أساس العقل، لا بسبب سلطة القساوسة، النصوص المقدسة، أو الموروث. هكذا ينزع أشياع التنوير نحو الإلحاد، وفي أفضل الأحوال شطر *ربوبية طبيعية أو عقلانية محضة، تخلو من العناصر فوق الطبيعية والإعجازية ولا يقصد منها أساسا إلا دعم قانون أخلاقي مستنير، وفي بعض الحالات تفسير حقيقة كون العالم نسقا عقلانيا، بمقدور العقل الاتصال به.

7. يقلل التنوير من قيمة «التحيزات» والعادات المحلية، التي تدين بتطورها لخصوصيات تاريخية عوضا عن ممارسة العقل. ما يهم التنوير ليس كون المرء فرنسيا أو ألمانيا بل كونه إنسانا فردا، يتوحد بوصفه أخا للجميع عبر العقلانية التي يتقاسمها معهم.

8. بوجه عام، يقلل التنوير من أهمية الجوانب اللاعقلانية في الطبيعة الإنسانية. يتوجب مثلا على الأعمال الفنية أن تكون اعتيادية وبناءة، أن تكون نتاجا للذوق لا العبقرية. أيضا يتوجب على التعليم نقل المعارف عوضا عن تشكيل أو تطوير الشخصية.

التنوير بمعنى ما «لاتاريخي»، فهو يقر أن كل الناس في كل الأزمنة (وكل الأمكنة) متماثلون من حيث الطبيعة، والفروق التي ظهرت بينهم عبر التاريخ فروق زائفة وبالمقدور الخلاص منها. على ذلك فإن للتنوير أثر لا يستهان به في كتابة التاريخ. في *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* يعرض فولتير (الذي استحدث عبارة «philosophie de l'histoire» [«فلسفة التاريخ»]) الرؤية التنويرية المتعارف عليها: التاريخ كفاح الإنسان التقدمي شطر الثقافة العقلانية. يستبق الموسوعي مونتسكيو تطورات ما بعد تنويرية بمحاولة تفسير قوانين الأمة عبر ظروفها الطبيعية والتاريخية.

منذ بدايته، وخصوصا منذ نهاية القرن الثامن عشر، تعرض التنوير إلى نقد عنيف. حكمه بأن فلاسفة العصور الوسطى قبلوا معتقداتهم بالركون إلى السلطة وحدها لا يقوى على الصمود في وجه قراءة أعمالهم. رفضه الشامل للمعتقدات والمؤسسات التقليدية عرضة لرد برك (وجي.أو. أوستن فيما يتعلق باللغة) الذي يقر أن الحكمة المتراكمة التي أورثتها الأجيال السالفة أقرب إلى الصحة من أفكار فيلسوف فرد. اشتراطه أن يعرض الفرد كل معتقداته لنقد، وألا يقبل شيئا بالركون إلى السلطة (وهو حكم ظل جي.س. مل يتبناه في On Liberty) مردود عليه من قبل الهوة التي تفصل خبرة الفرد المباشرة الضئيلة ونطاق المعرفة غير المتوفر لديه. تقليله من قيمة الجوانب اللاعقلانية عند الإنسان والفروق بين الثقافات، في صالح عقلانية يتم تعريفها على نحو ضيق، تعرض لنقد مفكرين متأخرين، حاول أفضلهم (هيجل مثلا) الجمع بين عقلانية التنوير الفردانية واشتراطات المجتمع المستقر التماسك. غير أن بعض خصوم التنوير قاموا برفض تعاليمه على نطاق واسع؛ الدعوة للمساواة والاعتقاد في التقدم، فضلا عن أولوية العقل.

يحتاز كثير من هذه الانتقادات على قوة ويشكل موضع جدل مستمر. غير أنه ليس بمقدور أحد أن ينكر نفع التنوير، نسبة إلى كتابة التاريخ مثلا. حتى نقاد

التنوير لا يملكون إلا الاعتراف بفضله في التمكين من توجيه سلاحه إلى صدره، فحدود العقل غير قابلة لأن تميز إلا عبر العقل نفسه.

إذا كانت بداية عصر التنوير واضحة إلى حد كاف، فإن نهايته، بل كونه قد انتهى أصلا، أقل وضوحا. يبدو بمعنى ما أنه قد انتهى بقيام الثورة الفرنسية، التي كانت جزئيا نتيجة للتنوير والتي قامت، رغم هزيمتها البادية، بتكريس المثال التنويري القائل بسيادة الشعب، المساواة أمام القانون، والتحررية. لقد قامت تلك الثورة بمماهاة الشعب بأسره بالأمة، وبتعزيز النزعة القومية، وهذا أمر أقل مقبولية عند معظم ذوي الاتجاهات التنويرية. في عام 1947، جادل أدورنو وهوركهايمر بأن العقل نفسه الذي استخدمه التنوير سلاحا ضد الخرافة، الدين، والوهم، قد ارتد في المجتمعات التكنوقراطية الحديثة على نفسه، وشرع في عملية تقويض ذاتية. غير أنه إحقاقا لحق التنوير، يتوجب أن نضيف أنه إذا صح هذا الحكم، فإن تقويض العقل لنفسه يركن إلى عون قيم ما قبل تنويرية.

م.جي.آي.

T.W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of the Enlightenment*, tr. J. Cumming (New York, 1972).

E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951).

P.J. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (London, 1973).

———, *The Party of Humanity: Studies in the French Enlightenment* (London, 1964).

*** نوزتش، روبرت (1983– ).** فيلسوف متنوع الاهتمامات إلى حد لافت، يعرض أكثر أعماله تأثيرا دفاعا مفصلا عن *ليبرتانية صرفة. يجادل نوزتش بأنه لا يتأتى لدولة أن تقوم بدور كبير في الاقتصاد والمجتمع إذا توجب على الحقوق الليبرتانية الخاصة بالأفراد أن تسود. وبوجه عام، فإنه يجادل ضد نظرية الوضع - النهائي، مثل *النفعية أو نظرية جون راولز في *العدالة، في صالح نظريات العملية التي تركز على أحقية الأفعال التدريجية على نحو مستقل عن إسهامها في وضع نهائي. لدى نوزتش موهبة في اكتشاف حالات لا تنسى لعرض إشكالياته وأسلوب فعال يقحم القراء في جدل. قام أيضا بأعمال في نظرية القرار، الابستمولوجيا، نظرية القيمة، والحياة الخيرة.

ر.هار.

*المحافظية.

Robert Nozick, *The Nature of Rationality (Princeton,* NJ, 1993).

*** النوس (nous).** في الفلسفة اليونانية، هو أرقى أشكال العقلانية القادرة على فهم المبادئ المؤسسة للواقع. في مقابل الإدراك الحسي، الذي يسبب الوعي بالتغير، خصائص الأشياء العارضة، يكمن النوس في فهم طبيعتها الجوهرية الثابتة. فضلا عن ذلك، فإنه يتفوق على الاعتقاد، الذي قد يحصل على الحقيقة لكنه يقصر عن تفسير أسباب وغايات الأشياء. عند أرسطو، محرك العالم الذي لا يتحرك هو نوس الكون.

أو.ر.جي.

*الأول، المحرك.

F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms* (New York, 1967).

*** نوسباوم، مارثا سي (1947– ).** اشتهرت بأعمالها في الفلسفة الكلاسيكية، رغم أنها كتبت مؤخرا بطريقة أكثر عمومية في مجالات تتماس فيها الفلسفة مع الأدب وبينت اهتماما مشابها، خصوصا في مجال البحث والتبصر الأخلاقي. بعد أن أعدت نصا وشرحا مفصلا على عمل أرسطو *De motu animalium* (Princeton, NJ)، توسع نطاق عملها حيث عنيت بقضايا تتعلق بمعنى الحياة ومصادر القيمة كما تمت مقاربتها عند أفلاطون وأرسطو وحتى في التراجيديا اليونانية. عملها المهم *The Fragility of Goodness* (Cambridge, 1986)، نتج عن هذه الدراسة. وكما لاحظنا، اهتمت أعمالها الأخيرة بعلاقات الفلسفة بالأدب. ألقت محاضرات جيفورد عا م1993 في مسائل تتعلق بفلسفة الأخلاق وفلسفة علم النفس. هي الآن أستاذ الفلسفة في جامعة براون، وقد عملت كثيرا بالخارج، خصوصا مع المعهد العالمي لتطوير البحث في العلوم الاقتصادية.

ن.جي.ه.د.

*** النوع، الطبيعي.** تحديد ماهية حد نوع طبيعي من تحديد الأنواع الطبيعية من وجهة نظر أنطولوجية. تشكل حدود الأنواع الطبيعية فئة من الحدود العامة وتشتمل على حدود الكتل، مثل «ذهب» و«ماء»، وحدود *تصنيفية، مثل «نمر» و«تفاحة». على وجه التقريب، يمكن إقرار أنها تشير إلى أنماط من المواد والأشياء التي تحدث طبيعيا. يجادل كريكي بأن الأنواع الطبيعة *معينات محكمة.

إي.جي.ل.

S.P. Schwartz (ed.), *Naming, Necessity, and Natural Kinds* (Ithaca, NY, 1977).

*** نوعية الحياة.** تعرف نوعية الحياة نسبة إلى السكان عبر مؤشرات اجتماعية من قبيل التغذية، كيفية

الهواء، حالات المرض، نسب الجريمة، الرعاية الصحية، الخدمات التعليمية، نسب الطلاق، إلخ. تكمن الصعوبة في معرفة كيفية معايرة هذه العوامل. هل شرب الماء النظيف أكثر أم أقل أ همية من المدارس الجيدة؟ هل يتوجب حسبان نسب الطلاق بطريقة سلبية؟ تتعين إحدى طرق الحصول على مؤشر موحد في تعريف نوعية الحياة بوصفها مقياسا ذاتيا للرضا أو الاستهجان المدرك يجمع بعدد أفراد السكان. غير أنه من الممكن تصور ظروف يتغير فيها الرضا المدرك بشكل مستقل تماما عن نوعية الحياة. حتى إيفان دينسوفتش كان يذهب إلى فراشه في معسكر الأشغال في سيبيريا راضيا. البديل الثالث أن نعرّفها ليس عبر السعادة المدركة بل عبر توفر متطلباتها: ما يحتاجه البشر كي يكونوا سعداء. إذا كان بالإمكان اكتشاف متطلبات، مثال هرمية الحاجات عند ماسلو، تتصف بأنها كلية وليست فردية، يكون تعريف نوعية الحياة ممكنا.

س.مكس.

*الرفاهة.


S. McCall,Quality of Life", *Sscial Indicators Research* (1975).

A. Maslo, *Motivation and Personality* (New York, 1954).


*** نيتشه، فريدريك ويلهلم (1844–1900). فيلسوف** وناقد ألماني من الطراز الأول. عالم فيلولوجي كلاسيكي بالتدريب والحرفة الأكاديمية. جهده الفلسفي - المستمد أساسا من الاثنى عشر عاما الأخيرة في حياته القصيرة غزيرة الإنتاج - لم تحظ باهتمام كبير إلا بعد مضي وقت طويل على تعرضه لانهيار نفسي وعقلي عام 1889 (حين بلغ 44 عاما). في وقت لاحق ظهر باعتباره أحد أكثر الشخصيات إثارة للجدل، غرابة، وأهمية في تاريخ الفلسفة الحديثة. تأثيره في الفلسفة الأوربية في القرن العشرين شديد، وقد أصبح يحظى في وقت متأخر باهتمام لا يستهان به حتى في العالم الذي يتحدث الإنجليزية، وذلك بتراجع الظلال الملقاة من قبل النازيين والفاشيين الذين سخروا من رؤيته، صحبة انحسار الموضات الفلسفية المعادية لطريقته في التفكير والكتابة. لقد أضاف إلى عنوان عمله *Beyond Good and Evil* العنوان الفرعي *Prelude to a Philosophy of the Future* وهو بذلك قد يكون تنبأ بالمستقبل.

نشأ مشروعه الفلسفي عن خلفيته بوصفه عالما فيلولوجيا عني بدراسة اللغات والآداب الكلاسيكية، واهتمامه المعمق بمسائل تتعلق بنوعية الحياة في الثقافة والمجتمع اللذين عاش فيهما، اعتقاده بأنه في الأسس التأويلية والقيمية في الحضارة الغربية خللا، وتصميمه على فهم الأزمة القوية التي اعتقد أنها وشيكة بملاحظة ذلك. لقد رام فهم هذا الموقف ومساعدة البشرية في الحصول على فرصة جديدة في العيش تتجاوز ما أسماه «موت الله»، و«مغامرة العدمية» اللاحقة لصحوتها. لقد قضى بأن أشكال الفكر الديني والفلسفي التقليدية لا تناسب هذه المهمة، بل أقر أنها جزء من الإشكالية؛ لذا حاول تطوير بديل متطرف لها قد يرشدنا إلى طريق الحل.

لم يسبق له أن تلقى تدريبا فلسفيا. درايته بالفلسفة جاءت عبر اكتشافه لكتاب شوبنهور *The World as Will and Representation* خلال دراسته للفيلولوجيا في جامعة ليبزج. مواجهته لفكر شوبنهور أثّرت فيه تأثيرا قويا، كما يستبان من كتابه (1872) *The Birth of Tragedy*، الذي أصدره مباشرة عقب تعيينه أستاذا للفيلولوجيا في جامعة بازل (لم يكن يبلغ من العمر سوى 24 عاما، قبل حتى حصوله على درجة الدكتوراه). لقد اقتنع بصحة مفهوم شوبنهور الأساسي في العالم بوصفه خلوا من الآلهة ومعاناة لاعقلانية لا تنتهي؛ غير أنه تمرد على حكم شوبنهور التشاؤمي بخصوص جدوى الوجود في مثل هذا العالم، ورام الحصول على طريقة للوصول إلى نتيجة مغايرة. في *The Birth of Tragedy* قام بأول محاولة لإنجاز هذه المهمة، حيث بحث عن ترشيد من اليونانيين وفنونهم، وعن إلهام معاصر من واجنر (الذي كانت له أن صادقه وافتتن به).غير أنه تحرر من سطوته وما لبث أن وجه إليه نقدا قاسيا (توّجه في كتابه الجدلي المتأخر *The Case of Wagner*)، وتدريجيا تحرر حتى من شوبنهور. على ذلك، ظلت إشكالية كيفية تغلب *العدمية وإشكالية الحياة الخالية من الأوهام في مركز اهتمامه طيلة حياته.

انتهت حياته الأكاديمية عام 1897، بسبب تفاقم حالته الصحية. أعماله المهمة الوحيدة التي نشرها بعد *The Birth of Tragedy* قبل سنته الأخيرة عبارة عن أربعة أبحاث جمعها في وقت لاحق تحت عنوان *Untimely Mediations*، وأهمها هما *The Uses and Disadvantages of History for Life'* و«'Schopenhauer as Educator» )كلاهما عام 1874). في عام 1878 نشر أول مجلد في سلسلة من المأثورات والتأملات تحت عنوان *Human, all too Human.* ألحقت هذه السلسلة في السنوات القليلة اللاحقة بملحقين شكلا مجلدا آخر تحت العنواز

نفسه، عبر *Daybreak* عام 1881، ثم في شكل الأربعة أبحاث الابتدائية الخاصة بـ *The Gay Science* عام 1882. في تلك الأعمال، التي وصفها بأنها «سلسلة من الكتابات... تستهدف تأسيس صورة جديدة ومثالية للروح الحرة»، وجد نيتشه طريقة إلى نوع الفلسفة الذي يرتضيه.

غير أنه لم يواصل مشروعه بالطريقة نفسها إلا عام 1886، بصدور *Beyond Good and Evil.* في الفترة الفاصلة (بين عامي 1883 و1885)، لم ينشر سوى الأجزاء الأربعة من تجربته الفلسفية الأدبية *Thus Spoken Zarathustra.* لم يعد تفصلنا عن انهياره، الذي حدث في يناير 1889 ولم يشف منه أبدا، سوى ثلاثة أعوام. خلال هذه الفترة القصيرة غزيرة الإنتاج على نحو لافت، كتب مقدمات لطبعات جديدة من أعماله السابقة لذلك الكتاب الأخير، مضيفا جزءا خامسا للطبعة الجديدة من كتاب *The Gay Science* (1887)، نشر *On the Genealogy of Morals* في السنة نفسها، وفي السنة الأخيرة من حياته النشطة (1888) كتب *Twilight of Idols, The Case of Wagner, The Antichrist* فضلا عن سيرته الذاتية *Ecce Homo* ـ في أثناء ذلك، كان يملأ الكثير من المدونات بالتأملات والتجارب الذهنية. (أهمية هذه المادة«Nachlass'» مسألة تعرضت للكثير من الجدل. بعد انهياره وموته، تم تجميع مختارات منها في مجلد نشر تحت عنوان *The Will to Powr.*)

منذ أول أعماله إلى أخرها، استبين أن نيتشه كان ناقدا بارعا، قاسيا، ومستفزا من عدة أوجه. لقد استحوذت على اهتمامه الجدلي تطويرات ثقافية، اجتماعية، سياسية، فنية، دينية، أخلاقية، علمية وفلسفية. أني ما بحث وجد «إنساني، إنساني أكثر مما يجب» يبعث على الأسف، حتى ضمن الأشياء والأفكار المحترمة على نحو سائد. لقد نتج عن هذا انطباع مشترك بأن فحوى هذا الفكر ومفاده سلبي على نحو متطرف، ويسهم كثيرا في حلول العدمية التي أعلنها (وفي أشياء أسوأ أيضا).

غير أن هذا انطباع خاطئ على نحو معمق. لقد كان نيتشه في الواقع مفكرا إيجابيا، عني في المقام الأول باكتشاف سبيل يتجاوز رد الفعل العدمي الذي اعتقد أنه نتيجة محتمة للانهيار الوشيك للقيم التقليدية وأشكال التأويل. لم تكن انتقاداته سوى وسيلة لهذه الغاية، توطئة للمهمتين الفلسفيتين التوأمين، التأويل وإعادة التقويم اللتين دافع عنهما ومارسهما بصراحة وتصميم متزايدين منذ صدور *The Gay Science.*

كوسيلة أخرى لهذه الغاية، وتوطئة مثلها لتينك المهمتين، طور نيتشه وقام بأشكال متنوعة من التحليل، من أهم وأوضح أمثلتها نوع البحث «الأنسابي» الذي تجسده أبحاثه في *On the Genealogy of Morals.* فطنته التحليلية لا تقل عن براعته النقدية، وأعماله قبل وبعد *Zarathustra* تشتمل على منجم من التحليلات الثقافية، السيكولوجية، اللغوية، والتصورية، من مختلف المنظورات، لم يركن خلالها فحسب إلى جهوده النقدية، بل حتى جهوده المتعلقة بإعادة التأويل والتقويم. ملاحظته أهمية الخوض والركون إلى تعددية مثل هذه التحليلات في البحث الفلسفي إنما تعكس توكيده بأن مثل هذه التحليلات منظورية بشكل محتم ـ وأن هذه الظرف لا يعد بأي حال مميتا لها، إذا تعلم المرء كيف يستثمر إمكان تنويعة من المنظورات بحيث تتعلق بالعديد من الأمور التي قد تعنى بها. هذه هي ممارسته بقدر ما هي نصحه، في مسحه لقضايا تتراوح بين الظواهر الأخلاقية والدينية وجوانب من طبيعتنا الإنسانية والمعرفة والاستدلال نفسهما.

شكل أعماله الفلسفية قبل وبعد *Zarathustra*، التي تتكون في معظمها من تجميعات لمأثورات وتأملات مختصرة نسبيا في مثل تلك القضايا عوضا عن براهين مدعمة، يناسب تكتيك تعدد المنظورات هذا. إنه يعقّد إلى حد كبير مهمة فهمها؛ غير أنه يجعل تفكيره أكثر دقة وتركيبا مما يفترض عادة. إنه يعود إلى إشكاليات بشكل متكرر، في عمل تلو الآخر، حيث يقاربها من مختلف الزوايا، ولا سبيل للاقتراب من إيفاء فكره حقه إلا عبر النظر في تأملاته المتعددة المختلفة. حتى آنذاك، يمكن تأويله بطرق مختلفة، بل إنه أوّل وسوف يظل يؤول على هذا النحو. لهذا السبب وجه الضبط، ولأن لديه الكثير من الأفكار المهمة (وفق أي تأويل من هذا القبيل تقريبا) عن الكثير من الأشياء، فإنه سوف يستمر في جذب الاهتمام الفلسفي وفي استحقاقه ومكافأته.

كان نيتشه مهتما كثيرا بإشكاليات أساسية ميزها في الثقافة والمجتمع الغربيين المعاصرين، اللذين اعتقد أنهما أصبحا على نحو متزايد قاسيين، وأنه من الضروري البحث عن حلول جديدة لهما. لقد تنبأ بحلول عهد من العدمية، بموت الله وأفول الميتافيزيقا، واكتشاف عجز العلم عن منح أي شيء قريب من المعرفة المطلقة؛ بيد أن هذه التنبؤات أقلقته كثيرا. لقد كان مقتنعا على نحو راسخ بعدم قابلية «فرض الله» لأن يدافع عنه، وقد ربط التأويلات الدينية للعالم

بوجودنا، وكذا الشأن، نسبة إلى تنويعاتها الميتافيزيقية. ولأنه أصبح أيضا مقتنعا بالخاصية اللاعقلانية الأساسية التي يختص بها العالم، الحياة، والتاريخ، اعتبر التغلب على هذين السبيلين في التفكير والعدمية الناجمة عن التخلي عنهما التحدي الأساسي الذي يواجه الفلسفة. هذا ما جعله يروم إعادة تأويل البشر والعالم وفق رؤية يمكن الدفاع عنها بدرجة أقوى، وتسهم في ازدهار ودعم الحياة. « هكذا أصبح «تأليه الطبيعة»، تتبع «أنساب الأخلاق» ونقدها، مذاهب المعرفة، القيمة، الأخلاق، وطبيعتنا «الروحية» بأسرها، ضمن المهام الرئيسة التي أناطها بنفسه و«بالفلاسفة الجدد» الذين دعاهم إلى مواجهتها.

خلافا لمعظم فلاسفة مهمين قبله، كان نيتشه معاديا بشكل مفتوح ومعمق لمعظم أشكال *الفكر الأخلاقي والديني. لقد أعلن «الحرب» عليها، كونها غير قابلة لأن يدافع عنها، فضلا عن كونها تعزز الوهن، ضجر الحياة، الامتعاض، تسميم ينابيع الحيوية البشرية، عبر «الحط من قيمة» كل القيم «الطبائعية». لكنه لم يقتصر على إنكار فرض الله (على اعتبار أنه مفهوم لا ضمان له، يدين بقبوله إلى سذاجة وخطأ وحاجة، أو بواعث خارجية)، بل أنكر كل مصادرة ميتافيزيقية «العالم حقيقي من «الوجود» » يتجاوز عالم الحياة والخبرة، و«فرض الأشياء»، حيث اعتبر مثل هذه المفاهيم خيالات أنطولوجية تعكس مختصرات مصطنعة (رغم أنها مناسبة) لنتاجات وعمليات. بدلا من هذه المجموعة من المقولات والتأويلات الأنطولوجية التقليدية، تصور العالم على أنه تفاعل بين قوى دون أية بنية كامنة أو غاية نهائية، تنظم وتعيد تنظيم نفسها بشكل مستمر، حيث يقوم النزوع الأساسي الذي سماه *«إرادة القوة» بإنتاج سلاسل متلاحقة من علاقات القوى بينها.

فسر نيتشه طبيعتنا البشرية ووجودنا بطريقة طبائعية، حيث أكد ضرورة «نقل الإنسان ثانية إلى الطبيعة»، في الدين والشخصية الأساسية، كشكل من أشكال الحياة الحيوانية ضمن أشكال أخرى. «النفس مجرد كلمة عن شيء يتعلق بالجسم»، فيما يقول على لسان زرادشت؛ والجسم هو أساسا ترتيب لقوى وعمليات طبيعية. غير أنه يؤكد في الوقت نفسه أهمية الترتيبات والتفاعلات الاجتماعية في تطوير أشكال الوعي والنشاط البشرية، كما يؤكد إمكان انبثاق كائنات بشرية استثنائية قادرة على الاستقلال يمكنها ابداعها من تخطي مستوى القاعدة الإنسانية العامة. هكذا أكد الفرق بين «الأنماط العليا» و«القطيع»، وعبر زرادشت أعلن أن «الإنسان الأعلى» (*Ubermensch*) إنما يشكل «معنى الحياة»، حيث يمثل التغلب على «الإنساني أكثر مما يجب» والحصول على أكبر «تعزيز ممكن للحياة». كان نيتشه أبعد ما يكون عن روم التقليل من إنسانيتنا بالتوكيد على حيوانيتنا، ولذا فإنه أراد أن يلفت انتباهنا وجهودنا إلى انبثاق «إنسانية أعلى» قادرة على منح الوجود انعتاقا وتبريرا إنسانيا.

اقترح نيتشه أن تؤول الحياة والعالم عبر مفهومه في «إرادة القوة»، وقد شكل «معياره الديوجيني للقيمة»، و«إعادة تقويم القيم» الذي دعا إليه، وفق ذلك التأويل أيضا. محتم على مخطط القيمة الإيجابي الوحيد القابل لأن يدافع عنه، فيما يقر نيتشه، أن يؤسس ملاحظة وتوكيد السمة الأساسية في العالم، ويتوجب علينا أن نفترض معيارا عاما بلوغ هذا النوع من الحياة الذي تحضر فيه إرادة الحياة الجازمة المحولة في أشد حالاتها كثافة وأرقاها نوعا. هذا بدوره جعله يعتبر «تعزيز الحياة» والإبداع الفكرتين المرشدتين لإعادة تقويمه للقيم وتطوير نظرية طبائعية في القيمة.

إن هذه الطريقة في التفكير تسود أيضا تناوله للأخلاق. بعد أن أكد وجوب فهم وتثمين الأخلاقيات وأنماط التقويم التقليدية الأخرى «وفق منظور الحياة»، يجادل بأن معظمها تعوق عوضا عن أن تسهم في تعزيز الحياة، حيث تعكس الحاجات الإنسانية أكثر مما يجب والضعف والخوف الذي ينتاب الجماعات والأنواع البشرية الأقل حظوة بالتفضيل. إنه يميز بين أخلاق «السادة» وأخلاق «العبيد»، وقد وجد أن الأخيرة قد غطت تدريجيا على الأولى عبر التاريخ البشري، وأنها أصبحت النمط الأخلاقي المهيمن في الوقت الحاضر، وذلك في شكل أخلاق «قطيع الحيوانات» المناسب تماما لمتطلبات وهشاشة المتوسطين الذين يشكلون القاعدة البشرية، لكنها تبطل وتضر بالاستثناءات الممكنة لتلك القاعدة. يقترح نيتشه أيضا إمكان ومرغوبية نوع «أعلى» من الأخلاق يناسب الاستثناءات، حيث تتم الاستعاضة عن محتوى وتقابلية تصنيفات «أخلاق القطيع ـ العبيد» الأساسية الخاصة «بالخير والشر» بتصنيفات أقرب بتقابل «الخير ـ الشر» الذي يميز أخلاق السادة، حيث يكون المحتوى منقحا (ومتغيرا).

الطابع الإبداعي القوي الذي تتسم به مفاهيم نيتشه الخاصة بالإنسانية الأعلى والأخلاقيات الأعلى المرتبطة بها إنما يعكس ربطه للاثنين بمفهومه *بالفن، الذي يعزو إليه أهمية كبيرة. الفن، بوصفه التحويل الإبداعي للعالم كما نجده (ومن ثم تحويل أنفسنا) على

نطاق صغير وعبر وسيلة اتصال بعينها، إنما يشي بإمكان نوع من الحياة سوف تعاش بطريقة أكمل على هذا النحو، وتشكل خطوة في اتجاه انبثاقه. هكذا بسط فكر نيتشه الناضج نفسه على فكرة الارتباط الرئيسي بين الفن وتبرير الحياة الذي يشكل المبدأ العام في أول أعماله الأساسية *The Birth of Tragedy*.

كان نيتشه يعترض إلى حد كبير على السبل التقليدية والشائعة في التفكير حول الحقيقة والمعرفة، حيث ارتأى أنهما كما يفسران عادة غائبان ولا سبل لتوفرهما (إلا في سياقات مصطنعة جدا)، وأن كل تفكير «منظوري»، وأنه «ليست هناك حقائق، بل مجرد تأويلات». لقد عزز هذا افتراض البعض أنه ينكر فكرة الحقيقة والمعرفة كلية، وأنه من ثم يعد عدميا ابستمولوجيا متطرفا. غير أنه يفصح عن التزام مشبوب بالعاطفة «بالحقانية» وسعى وراء مهام فلسفية يتضح تماما أنها تروم شيئا من قبيل الحقيقية (مثلا، هذه هي غاية أبحاثه «النسبية» المعلنة في كتابه *On the Genealogy Of Morals* وفي عدد كبير من محاور البحث الذي أجراه في *The Gay Science*.)

كان فكر نيتشه صراحة، عمليا ومن حيث المبدأ، تأويليا، متعدد المنظورات، تجريبيا، غير حاسم، يستخدم بحرية لغة مجازية تصويرية إلى حد كبير. كان يؤثر طرح الاقتراحات، التخمينات المجازفة، وأن يقترح الفروض عوضا عن محاولة تشكيل مسارات محكمة من الاستدلال. أيضا فإنه يعترف أن مفاد ما يتوجب عليه (وعلى أي شخص آخر) أن يقول في أية مسألة جوهرية ليس بمنأى وليس له أن يكون بمنأى عن كل جدل. غير أنه يؤكد باستمرار التمييز بين معقولية وصحة مختلف الآراء من جهة، و«قيمتها نسبة إلى الحياة» من أخرى (أي بين «قيم صدقها» و«قيمها المتعلقة الحياة»). ورغم أن بعض ملاحظاته المجازفة قد تقترح خلاف ذلك، فإنه يندد صراحة بالخلط بين الاثنين - حتى حين يجادل أيضا بأن قيم المعارف والحقانية ملزمة في النهاية بأن تحيل إلى «قيمة الحياة» عند كائنات بشرية تحتاز على دساتير وظروف بقاء وازدهار ونمو، وأن تقوم وفق أحكامها.

تشتمل فلسفة نيتشه على دعم ونقد مختلف التأويلات والتقويمات المقترحة. في أغلب الأحيان تراه يحجم عن طرح البراهين من النوع الذي نألفه عند الفلاسفة ونتوقعه منهم. إنه يحاول نقد آراء الآخرين ودعم آرائه بطريقة مختلفة. في حالة الهجوم، عادة ما يشكك في سبل التفكير التي يجدها ضعيفة عبر طرح سلسلة من الاعتبارات المقصود منها مجتمعة تشكيكنا فيها وجعلنا نعي كيف أنها مثيرة للمشاكل، ثم سلب قدراتها. إنه بوجه عام لا يزعم أن الاعتبارات التي يقوم بحشدها تقوم بالفعل بدحض مواضع انتقاده. عوضا عن ذلك، تراه عادة ما يتخلص منها عبر تقويضها إلى حد يكفي لطرحها جانبا، بحيث تعرض بوصفها لم تعد جديرة بالاهتمام الجاد - على الأقل عند من لديه أي قدر من السلامة العقلية والأمانة.

حين يقوم بطرح بدائل لها، تراه يسلك بطريقة مشابهة، حيث يقوم بعرض مختلف الاعتبارات الداعمة - عامة ومحددة - قد لا يكون أي منها حاسما بذاته، لكنها تكون ملزمة مجتمعة. المقصود منها تكريس «حقه» في الأفكار التي يعرض، بصرف النظر عن قدر جدتها، والتردد الذي ينتاب الكثيرين في التفكير فيها وتبنيها. هنا أيضا نجده مستعدا عادة لقرار أن الدعم الذي يطرح لا ينجح فعلا في إثبات آرائه، وهو يصوغ فروضه ونتائجه بلغة ليست حاسمة. أيضا فإنه لا يعترف فحسب بل يؤكد أنها لا توصد الباب في وجه أية تأويلات أو تعديلات أخرى، التي قد تؤسس على اعتبارات جديدة. بيد أنه يتضح أنه يفترض أنه بالمقدور دعم تأويلاته وتقويماته، التي يعد مفادها الإيجابي قويا وواضحا إلى حد يكفل الثقة على الأقل في أنه على الطريق الصحيح وأنه حصل على شيء مهم. غالبا ما يقول أشياء مفادها أن هذه هي «حقائقه»، التي قد لا يكون لغيره الحق فيها. بيد أن هذه الطريقة في الحديث قد تفهم بوصفها تحديا للآخرين كي يحاولوا كسب حقهم في طرح زعم مشابه بفهم ما قد فهم، وليست اعترافا بأنها مجرد تلفيقات من صنع خياله.

من ضمن نتائج النهج المنظوري الذي يفضله نيتشه وجوب تطبيق نماذج واستعارات مستمدة من أي مصادر متوفرة في عملية مفهمة وتوضيح ما يمكن تمييزه من المنظورات المتبناة - وأن هذه المنظورات نفسها مشكّلة إلى حد كبير من قبل هذه المصادر. لقد أخذ هو نفسه نماذجه واستعاراته من الأدب ومختلف الفنون، من العلوم الطبيعية، ومن العلوم الاجتماعية والسلوكية، من علم الاقتصاد إلى علم النفس. أيضا، أفاد من مصادر مفهومية وصور مستمدة من مجالات خطابية واسعة النطاق، من ضمنها القانون، الطب، علم اللغة، وحتى علم اللاهوت. هكذا تسنى له الإفادة من مختلف سبل التفكير المرتبطة بها والمقترحة من قبلها، والمعارضة بينها، بحيث تنكب الغلق على نفسه في أي منها أو أية طائفة منها. لقد وفرت له سبل اكتشاف

وتشكيل ذخيرة متزايدة من المنظورات فيما يتعلق بالأمور التي كانت تشغله، ومن ثم مكنته من تطوير وصقل ما يسميه «بالعيون» الكثيرة والمختلفة التي نحتاجها للإسهام في تنمية وتعميق فهمها. هذا أمر يتعلق على نحو مهم بمسألة الكيفية التي يتوجب أن تفهم وفقها منظوراته، ومسألة كيفية تطبيقها عمليا.

من البيّن أن نيتشه يرى أنه لا هذا النوع من البحث ولا أي نوع آخر ممكن بشريا يكفي للتمكين من الحصول على ضرب المعرفة الذي تاق إليه الميتافيزيقيون التقليديون. لكن هذا لا يعني أنه لا شيء جدير بالفهم عنده. لقد اعتقد أن أشكال الأخلاق التي ظهرت عبر مسار الوقائع البشرية تقبل فهما أفضل من الفهم العادي لو أنها قوربت على هذا النحو وبهذه الروح مثلا. أيضا من الواضح أنه يفترض أن الأمر نفسه يسري على قطاع أوسع من مثل هذه الظواهر التي نواجهها ضمن بوصلة الحياة والتاريخ والخبرة البشرية - الراهن أنه يفترض سريانها على واقعيتنا البشرية المتحققة والمتغيرة، انتهاء بسمتها الأساسية وظروفها العامة. عوضا عن أن يكون فيكو ينتمي إلى عصر متأخر، ركز على فكرة أنه بالمقدور بشريا فهم على الأقل بعض الأشياء مما تشكلت منه البشرية، بصرف النظر عن ماهيتها. لقد أصبح يحمل هذه الفكرة محمل الجد، حيث خلص إلى أن لها نتائج مهمة نسبة إلى إمكان المعرفة، وأن نطاقها رحب حقا. ذلك أن ما يسميه «العالم الذي يهمنا» - الذي يشملنا نحن أنفسنا - إنما يكمن في ظواهر تعد من منظورات مختلفة وواقعية جدا «من صنع أيدينا».

هكذا يقترح نيتشه عمليا الاستعاضة عن الكأس المقدس الذي طال البحث عنه، الواقع النهائي المتصور عبر ألوهية ترانسندنتالية أو «عالم الوجود الحقيقي»، حيث يعتبر البحث عنه المهمة المناسبة للمعرفة الحقة، ببراديم مختلفة للواقع ومفهوم مرتبط للفهم. هبنا تبنينا كبراديم نوع الواقع الذي تكمن فيه الحياة البشرية وعالم أنشطتنا وخبراتنا، وتصورنا المعرفة وفق فهم تقبله تلك الحياة وذلك العالم ونقدر عليه. بجعلها موضع انطلاقنا، نستطيع أن نعتبر إلى أي حد يمكن تجاوز نطاق تطبيقها على العالم الذي نجد أنفسنا في مواجهته - في حين نكرس جهودنا الأساسية في تقصي تلك الأشياء التي يتوجب مواجهتها ضمن المجال الإنساني، ولتشكيل واستراتيجيات البحث الذي يكون الأكثر مناسبة لفهمها. إذا استطعنا على هذا النحو تحقيق بعض الفهم لنوع العالم الذي انبثقت فيه واقعيتنا البشرية واتخذت مختلف الأشكال والتعبيرات المرتبطة التي اتخذتها، فهذا أفضل. ولكن حتى لو لم يتسن لنا سوى فهم أنفسنا والأشياء البشرية، فهذا سوف يكون هذا أمر مهم - ونكون بذلك حققنا شيئا مهما جديرا بالتحقيق.

ر.س.

*الله مات؛ الإنسان الأعلى.


Maudermarie Clark, *Nietzsche on the Truth and Philosophy* (Cambridge, 1990).
Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York, 1965).
Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Oxford, 1980).
Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th edn. (Princeton, NJ, 1974).
Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985).
Richard Schacht, *Nietzsche* (London, 1983).


*** نيجل، ارنست (1901–1985).** شخصية قيادية في حركة الامبيريقية المنطقية، ولعله كان عاثر الحظ شيئا ما لكونه أصدر كتابه الحاسم *The Structure of Science* بعام واحد قبل أن يصدر توماس كون كتابه *The Structure of Scientific Revolutions.* لقد شكل هذا العمل الأخير عمليا نهاية مقاربة فلسفة العلم اللاتاريخية، والمعيارية التي كان نيجل يمثلها. على ذلك، بفضل مقاربته الشمولية وغير العاطفية لإشكاليات العلم، ظل تأثيره مستمرا، خصوصا في تصوره القياسي «للرد»، عملية استيعاب علم أو نظرية في أخرى.

لأنه ارتأى هذه العلاقة أساسا على اعتبار أنها علاقة نتيجة استنباطية، الأقدم إلى الأكثر جدة، وكل شيء في علم الفيزياء، فقد عني ببعض التفصيل بالطبيعة الظاهرية المميزة للعلوم البيولوجية، خصوصا بقدر ما تستخدم لغات «غائية» أو «وظيفية». على نحو غير متوقع، بقدر ما اعتبر هذه اللغة مهمة، بقدر ما اعتقد أنه بالمقدور الاستغناء عنها، وبقدر ما يكون بالإمكان الاستغناء عنها، تكون غير مهمة. إن ثلاثين عاما من نقاش هذه المسألة إنما يبين خطأ هذا الحكم.

م.ر.

*المنطقية، الامبيريقية؛ الردية؛ الغائي، التفسير.


E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).
M. Ruse, *The Philosophy of Biology Today* (Albany, NY, 1988).


*** نيجل، توماس (1937– ).** فيلسوف أمريكي، أستاذ في جامعة نيويورك. هيمن على أعماله الفلسفية انشغاله بكيفية التوفيق بين الرؤى الشخصية الذاتية الخاصة بالمتكلم المعنية بالحوادث، العالم، وما هو

يحتاز على قيمة وأهمية، والرؤية الموضوعية، اللاشخصية المعنية بهذه الأشياء، وهي رؤية عادة ما تعد أقرب إلى الصدق بسبب حيدتها وعدم تلوثها بمشاغلنا وآفاقنا المحلية أو الشخصية. يعنى كتابه *The Possibility of Altruism* (Oxford, 1970) بمسائل من كذا قبيل في علاقتها بمبررات الفعل من النوع الشخصي أو اللاشخصي، غير أنه عني أيضا بقضايا في فلسفة العقل، الابستمولوجيا، الإرادة الحرة، والميتافيزيقا العامة. ربما تكون أكثر أعماله تأثيره هو مقاله 'What Is It Like to Be a Bat?' الذي صدر عام 1974، حيث يزعم أن كل النظريات المادية والوظيفية في العقل والوعي تغفل حقيقة *الذهنية المركزية ـ أنه ثمة شيئا يشعر به حين يكون المرء في وضع مادي أو وظيفي. إننا نرى تعارضا بين الخبرة المعاشة القريبة من الذات المفردة والتصورات العمومية النظرية التي يبدو أنها تطرح أفضل تفسيرات شاملة. ترد هذه المقالة في كتابه *Mortal Questions* (Cambridge, 1979). يناقش نيجل هذه المجموعة من المواضيع بطريقة أكثر تماما في كتابه *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).

تتسم أعماله بخفة تجعلها في متناول قطاع واسع من القراء. كتب مقدمة مختصرة وبارعة للفلسفة تحت عنوان *What Does It All Mean?* (Oxford, 1987).

**ن.جي.هـ.د.**

*الثنائية؛ الإجحاف؛ الوظيفية.

*** نيشيتاني كيجي (1900–90).** تأثر كثيرا بشخصيات غربية من قبيل ميستر اكهارت، دوستفكي، نيتشه، وهيدجر، لكنه يتجذر بعمق في مواريث *زن الصينية واليابانية، وقد كان الشخصية الأساسية في «الجيل الثاني» من مدرسة كيوتو كما كان فيلسوفا دينيا وجوديا بالمعنى الكامل. ولما كان أكثر استعدادا من معلمه نيشادا للخوض في الموروث الفلسفي الغربي بذاته، أصبح رائدا في الحوار الفلسفي بين الشرق والغرب. عني خلال سيرته العملية بإشكالية العدمية، فطور فلسفة وجودية تستلزم أنه حال سبر أغوار النفس إلى حد كاف قد تلحظ العدمية أو الخواء الموجود في أعماقها بوصفه *اللاشيئية المطلقة *(mu)* أو الفراغ الخصب *(ku)* الذي تقول به فلسفة بوذية ماشينا. المركب الناتج عن تحفته *Religion and Nothingness* (1962) لا يقل عن إنجازات كيرجورد، نيتشه، وهيدجر من حيث عمق الرؤى.

**ج.ر.ب.**

*The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, ed. Taitetsu Unnno (Berkeley, Calif., 1989).

*** نيشيدا كيتارو (1870–1945).** أبرز فلاسفة القرن العشرين اليابانيين والأب المؤسس لمدرسة كيتو، وقد اشتهر بعمله التأسيسي *An Inquiry into the Good (Zen no Kenkyu)* الذي صدر عام 1911. بهذا الكتاب بدأ في التفصيل في نسق فكري مؤسس على خبرة *زن البوذية عبر حدود مستمدة من الفلسفة الفرنسية، الألمانية، الأنجلو ـ سكسونية، علم النفس، والعلوم الطبيعية. بالركون إلى وليم جيمس وهنري برجسون، طور فلسفة تأسست على «الخبرة المحضة» من القبيل الذي يؤسس علاقة الذات بالموضوع. ولأنه مفكر ذو علم وتعليم واسعين، طور وأعاد تحديد نسقه خلال عدة عقود كي يضمّن العوالم الاجتماعية والتاريخية فضلا عن عالم الدين. أفكار «توبو اللاشيئة» والعالم بوصفه «الهوية الذاتية للمتضادات المطلقة» تعد مركزية نسبة إلى فكره.

**جي.ر.ب.**

*اللاشيئية المطلقة.

Nishitani Keiji, *Nishida Kitaro*, tr. Yamamoto Seisaku and James Heisg (Berkeley, Calif., 1991).

*** نيكلوس اوتريكورت (نحو 1300–؟).** تتلمذ في باريس ثم درّس فيها، حيث ألقى سلسلة من المحاضرات في تعاليم بيتر لمبارد. سببت بعض آرائه اللاهوتية استياء الكنيسة حتى ألزمته بحرق كتاباته والتراجع عن آرائه العدوانية. يعد من بعض الأوجه مبشرا بهيوم، حيث أكد مبدأ مفاده أنه إذا كان ثمة شيئان مختلفان حقيقة عن بعضهما بعضا، فإنه يستحيل أن نستدل بيقين من أحدهما على الآخر. وفق هذا، فإنه يطرح مذهبا في *السببية شبيه جدا بتصور هيوم اللاحق. أيضا فإن مذهبه في العلاقة بين *الجوهر والعرض يستبق مذهب هيوم.

**أي.برو.**

J. Weinberg, *Nicholas of Autrecourt* (Princeton, NJ. 1948).

*** نيكولس كوسا (1401–64).** تتلمذ في هايدلبج وبادوا، ثم أصبح نشطا في سياسة الكنيسة، حيث أثر على مجمع بازل الكنسي الذي عقد عام 1432، ورأى بعضا من أعماله التي تدعو إلى وحدة الطوائف الدينية تؤتي ثمارها بعد سنوات في مجمع فلورنسا. أصبح كاردينالا عام 1448. اشتهر بتعاليمه في *docta ignorantia* )الجهل المثقف(، حيث ركز على كون *الله فوق الوصف، بما يستلزمه هذا من أن الذين يحسبون أن لديهم معرفة إيجابية عن الله جهلة حقيقة، ومن يعترف

بهذا فإنما يدرك جهله به. عدم قابلية الله لأن يعرف إنما تلزم عن مذهب نيكولاس في «تطابق الأضداد»، الذي يقر أنه يتماهى في الله ما تعارض فينا. مثال ذلك، وجود شيء مخلوق منفصل عن *ماهيته، إذ ليس وجود أي مخلوق في ماهيته. غير أن الوجود والماهية متحدان في الله. أيضا فإن الله هو الأعظم، أعظم كائن ممكن، والأصغر، إذ أنه لا يشغل أي جزء من المكان، مهما كان صغيرا.

أي.برو.

J. Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* (Minneapolis, 1978).

*** نيوانجلند، ترانسندنتلانية.** حركة دينية، فلسفية، أدبية، واجتماعية ازدهرت في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر عاش قادتها في الغالب قرب مدينتي كونكورد وبوسطن في ولاية ماستشوست. كانت هذه الحركة استجابة لنفعية «الجثة الباردة»، التي اقتصرت على «الفهم»، الملكة المستخدمة في الشؤون العملية والتنظير العلمي. وكما اكتشفت *الرومانسية الفلسفية الألمانية والبريطانية، يوجد أيضا «العقل»، وهو ملكة قادرة على تجاوز الحس بحيث تحدس حقائق روحية وميتافيزيقية. إن العلم يمكننا من الاستغناء عن النصوص والمؤسسات الدينية، وعن المواريث الاجتماعية والأخلاقية. في (1836) *Nature*، زعم والدو امرسون أن العقل ينبئنا بأننا متحدون مع الطبيعة، التي تحتاز على مصدر روحي يتجاوز الفهم المحدد. أما هنري ديفيد ثورو فقد ركن في *Civil Disobedience* (1984) إلى قانون أعلى في رفضه للقوانين المدنية الأخلاقية، كما قام في (1854) *Walden* بطرح نقد شامل للمجتمع الأمريكي. أيضا شرعت هذه الحركة في إجراء إصلاحات مؤثرة في التعليم وطورت تجمعات نموذجية قصد منها توحيد العملي بالمثال.

سي.سي.

*الترانسندنتلانية.

Paul F. Boller Jr., *American Transcedentalism 1830-1860: An Intellictual Inquiry* (New York, 1974).

*** نيوتن، اسحق (1642–1727).** اهتم بشكل قوي باللاهوت والخيمياء، حيث كرس لكل منهما وقتا أطول بكثير وطاقة فكرية أعظم من تلك التي كرسها لمشاريعه العلمية التقليدية. على ذلك، وجد نيوتن وقتا سمح له بأن يكون عالما رياضيا وعالم فيزياء نظرية وتجريبية مبرزا. استحدث *حساب التفاضل والتكامل قبل ليبنتز وبطريقة مستقلة عنه. باطراحه سؤال ارسطو «ما الذي يجعل الأشياء المتحركة تستمر في حركتها؟» جانبا، اعتبر قوانين العطالة مبادئ. استنبط قوانين كبلر الامبيريقية في حركة الكواكب من مبدأ التربيع العكسي، وارتأى أن الجاذبية ليست قوة غامضة، ولا خاصية جوهرية تختص بها الأشياء، لكنه قبل ضمنا، ربما متأثرا *بالرواقيين، قوى غير قابلة للتفسير الميكانيكي. دينيا، كان نيوتن من أتباع المذهب الآريوسي حيث اعتقد أن الكنيسة أخطأت حين آثرت مذهب التثليث الأثاني.

جي.جي.م.

R.S. Westfall, *Never at Reast: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge, 1980).

*** نيوراث، اوتو (1882–1945).** ولد في فينا، ومات في أكسفورد لاجئا من النازية. عضو في «الجناح اليساري» في *حلقة فينا، اشتهر *بمجاز القارب ضد التأسيساني. في جدل حول الجمل البروتوكولية مع كارناب، أصر على أن المعرفة بين ـ ذواتية ومشترطة تاريخيا. رفض الميتافيزيقا والابستمولوجيا، حيث قبل فحسب المعرفة الإيجابية المتعلقة بحوادث في المكان والزمان. جادل ضد الأمثلة الخيالية، من قبيل *الردية والعلم المكتمل، وعارض الأسس والمناهج المثبّتة، حاثا عوضا عن ذلك على الحكم، التكنيك، المفاوضات، وأخيرا القرار والفعل. الماركسية عنده علم والعلم أداة للتغيير. ترأس برنامج بافاري للتشاركية التامة عام 1919، ابتكر «إحصاء الصور» سهل القراءة، أسس متحف فينا الاجتماعي والاقتصادي، كان نشطا في تعليم الراشدين، من قادة حركة وحدة العلم ـ التي رامت توحيد العلوم المنفصلة محليا «في منطقة الفعل».

ن.سي.

ت.يو.

*التأسيسانية.

Otto Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946*, ed. R.S. Cohen and M. Neutath (Dordrecht, 1973).

T. Uebel (ed.), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle* (Dordrecht, 1991).

*** نيوزيلندة، فلسفة.** تنتمي الفلسفة الأكاديمة في نيوزيلندة إلى الجانب البريطاني من الشراكة الثقافية الثنائية التي كرستها معاهدة ويتانجي بين الشعب الماوري والتاج عام 1840. وفق ذلك، تطورت على نحو ترادفي مع المواريث البريطانية السائدة في الفلسفة. العلاقات المتبادلة مع *الفلسفة الأسترالية كانت آصرة أيضا: ظلت الجمعية الفلسفية النيوزيلندية تعتبر حتى ان قسما من الجمعية الأسترالية للفلسفة .(APP)

غير أنه من الخطأ أن نعتبر الفلاسفة النيوزيلنديين

مجرد مستهلكين وناقلين مستعمَرين للثقافة الفلسفية الشمالية. لقد كانوا وظلوا مساهمين نشطين فيها. لقد كتب كارل بوبر *The Open Society and its Enemies* حين كان محاضرا في كانتربري كوليج في جامعة نيوزيلندة بين عام 1937 و 1945. أيضا مكث أرثر براير في تلك الجامعة، حيث ظهر كتاباه *Formal Logic* و *Time and Modality* حين كان هناك، محاضرا من عام 1945 ثم أستاذا حتى عام 1959. أما جون باسمور وجي.ل. ماكي فقد شغلا على التوالي منصب أستاذ كرسي في أوتاجو في الخمسينيات.

تنتمي الأعمال الأكثر حداثة إلى مجال أوسع من المواضيع، يمكن ضمنها تمييز مجالات تخصصية بعينها. استمر التأثر البوبري في أوتاجو، منذ تعيين آلن مسجريف فيها عام 1970. أيضا كان هناك تركيز على *منطق المقاميات و*السمانتكس أسهمت فيه أعمال جورج هيوجز وما كس كرسويل في جامعة فكتوريا بمدينة ويلنجتون *An Introduction to Modal Logic* عام 1968 وكتاب كرسويل *Logics and Languages* عام 1973)، أعمال تتشي في المنطق القصدي الشفاف في أوتاجو، وتطوير كرستر سيجربرج للمنطق الديناميكي في أوكلند. الأعمال المتعلقة بفلسفة الفن تعد أكثر بروزا في نيوزيلندة منها في أستراليا، حيث كان أبرز المساهمين هم جرج كيري في أوتاجو، ستيفن ديفز في أوكلند، وديفيد نوفتتز ودنس دتون، محرر مجلة *Philosophy and Literature*، في كانتربري.

حتى الآن، لم تظهر فلسفة نيوزيلندية إقليمية على نحو متميز - بل إن مسألة وجوب اعتبار تطورها هدفا جادا محل جدل بين فلاسفة نيوزيلندة (انظر مقالة رتشارد سلفان «Prospects for Regional Philosophy in Australia' الصادر في *Australian Journal of Philosophy* عام 1985.) بحلول عام 1992، ما يقرب من ثلاثة أرباع الفلاسفة الأكاديميين المتعاقد معهم في نيوزيلندة جاءوا من خارجها، وثمة أغلبية أكبر حصلت على درجة الدكتوراة من خارج البلاد (خصوصا بريطانيا، الولايات المتحدة، وأستراليا). سوف يظل فلاسفة نيوزيلندة إذن ملتزمين بالإسهام في المواريث الأنجلو - أمريكية والأوربية الموجودة والناشئة. غير أن هناك علامات على اهتمام جديد بأن تكون لهذه الإسهامات نكهة محلية. *الأخلاق التطبيقية والمهنية محل عناية، بسبب تأسيس مركز علم الأخلاق الحيوي في أوتاجو، كما أن هناك دبلوما جديدا في علم الأخلاق المهنية في أوكلند، وعمل متواصل في علم أخلاق البيئة وعلم أخلاق الحرب والسلام (مثال أعمال آلسير جن في ويكاتو). ظهر أيضا اهتمام بالخوض في مسائل فلسفية تتعلق بثقافة الماوري اتضح في أعمال جون باترسون (في ماسي) (*Exploring Maori Values*, 1992). فضلا عن ذلك هناك اهتمام بقضايا الفلسفة الاجتماعية والسياسية المتعلقة خصوصا بالسياق النيوزيلندي، حيث عقد مؤتمر عام 1990 في القسم النيوزيلندي من APP تمحور حول معاهدة ويتانجي (انظر الكتاب الذي حرره جراهام أودي وروي بيريت *Justice, Ethics and New Zealand Society* (Oxford, 1992)). غير أنه قد تكون أكثر العلامات تمييزا لفلسفة نيوزيلندة أمر طالما لاحظه الزوار: التجانس الروحي وروح الصداقة الحاضرتان في الجماعة الأكاديمية الصغيرة وأصداؤها القومية في نيوزيلندة - أوتيراو.

**جي.بش.**

* **نيوكمب، مفارقة.** مفارقة تتعلق بالتنبؤ والاختيار. أمامك صندوقان، س و ص، ويسمح لك باختيار إما الصندوق س وحده أو الصندوقين معا. بمقدورك الاحتفاظ بما تعثر عليه فيما تختار. تعلم أن ثمة كائنا غاية في القوة، لديه سجل ناصع من التنبؤات الناجحة بسلوك البشر، قد سلك على النحو التالي: لقد وضع 1000 جنيه استرليني في الصندوق ص؛ ووضع مليون جنيه استرليني في الصندوق س إذا وفقط إذا تنبأ بأنك سوف تختار الصندوق س وحده. ما الذي يتوجب عليك اختياره؟

1. يتوجب عليك أن تختار الصندوق س وحده. ذلك أن الكائن سالف الذكر سوف يكون تنبأ بذلك، فوضع به مليون جنيه، وبذا سوف تصبح غنيا؛ في المقابل، إذا اخترت الصندوقين معا، سوف يكون تنبأ بذلك، فتحصل على ألف جنيه فقط.

2. يتوجب عليك أن تختار الصندوقين معا. ذلك أن الكائن إما تنبأ بهذا أو لم يتنبأ به. إذا لم يتنبأ به (بل تنبأ بأنك سوف تختار الصندوق س وحده)، سوف تحصل على مليون وألف جنيه، في مقابل حصولك على مليون جنيه لو أنك اخترت س وحده. إذا تنبأ به، فسوف تحصل على الأقل على ألف جنيه، في مقابل عدم حصولك على أي شيء حال اختيارك س وحده. في الحالين، من صالحك أن تختار الصندوقين معا.

تكمن المفارقة في التضارب القائم بين هاتين النصيحتين اللتين يبدو أنه قد استدل عليهما بطريقة جيدة.

ر.م.س.

Mark Sainsbury, *Paradoxws* (New York, 1988), ch. 3.

*** نيومانن جون فان (1903–57).** عالم رياضيات ولد في بودابست. تنوعت قدراته العبقرية فغطت مجالات متعددة من قبيل المنطق والطاقة الذرية. هو صاحب مبدأ التأسيس في *نظرية الفئات، الذي يستبعد الفئات «المفارقية» من قبيل الفئات التي تكون عناصر في نفسها. تأسيسا على فكرة ترنج التي تقر أن البرنامج شكل من البيانات، كان مخططه للحواسيب الرقمية الإلكترونية هو «معمار فون نيومان»، الذي ينتقد الآن لأنه لا يسمح بالتناظرية. *نظرية الألعاب من ابتكاره أساسا. صحبة اوسكار مورجنستر، طرح أسس علم الاقتصاد القياسي. أيضا هو صاحب أول تناول دقيق رياضيا *لميكانيكا الكم، ضمنه إثباتا على استحالة جعل النظرية حتمية عبر افتراض وجود مؤثرات مخبأة. في الفلسفة، أقصر نفسه على الترويج لبرنامج هلبرت.

و.أي.هـ.

Norman Macraem, *John von Neumann*, (New York, 1992).

*** نيل، وليام كالفرت (1906–90).** فيلسوف ومؤرخ منطق بريطاني، عضو في إدارة اكسيتر كوليج، اكسفورد (1932–60)، وشغل منصب أستاذية وايت في الفلسفة الأخلاقية في اكسفورد (1960–6). نشر في الكثير من المجالات، منها الميتافيزيقا، المنطق الفلسفي، فلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقية. في كتابه *Probability and Induction* (1949)، يجادل بأنه لا سبيل لتبرير نظريات الاستقراء التقليدية، ثم يطرح تبريره الخاص. هنا وفي مواضع أخرى يدافع عن أهمية الضرورة الطبيعية في فهم القانون، السببية، والشرطيات الفرضية. *The Development of Logic*، الذي أسهمت زوجته في كتابته، تاريخ للمنطق ومقدمة في المنطق وبعض المواضيع المرتبطة به، وهو يكرس حوالي نصف صفحاته البالغة 761 صفحة للقرنين التاسع عشر والعشرين مع اهتمام خاص بفريجه.

د.هـ.س.

*الضرورة، الناموسية.

William Kneal and Martha Hurst Kneal, . *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

# هـ

* **هابشاير، ستيوارت نيوتن (1914– ).** فيلسوف إنجليزي معني خصوصا بالنظرية الفلسفية في الحرية وفلسفة العقل.

أمضى حياة علمية مديدة، شغل خلالها منصب أستاذية جروت في الفلسفة في لندن كوليج، كما درّس أستاذا في عدة جامعات أمريكية، وفي وردن بكوليج وادهام، بأكسفورد، ما جعله ينجح في تطوير مذهب متميز ومؤثر. ربما نعثر على أفكار مذهبه الأساسية في كتابه المبكر *Spinoza* (1951) حيث فحص مفهوم اسبينوزا في العقل والإرادة. فصّل في تلك الأفكار في عمله الأساسي *Thought and Action* (1959)، حيث فحص مجموعة من التقابلات بين المحتم في الفكر البشري وما هو عارض؛ بين المعرفة والقرار؛ النقد والممارسة؛ الفلسفة والخبرة. ظلت تلك التقابلات تشغل فكره في أعمال متأخرة عديدة. هو زوج نانسي كارترايت.

ر.س.د.

*لندن، فلسفة.

* **هارت، هـ.ل.أي. (1907–92).** فيلسوف ورجل قانون يعد صحبة جي.ل. أوستن الشخصيتين المركزيتين في فلسفة أكسفورد التحليلية في الأربعينيات. حين كان يعمل أستاذا لفقه القانون في أكسفورد في الفترة بين 1952 و1968، أحدث تغييرا في فلسفة القانون (خصوصا فقه القانون التحليلي، *الوضعية القانونية) عبر فتحها على النظرية الاجتماعية المدركة «للمنظور الداخلي» عند الفاعلين الاجتماعيين، والنظرية السياسية المعيارية والأخلاقية (التي فهمها هارت بطريقة تحررية إنسية). عند هارت تذكرنا لغتنا بتعقد الشؤون البشرية وبعدها الداخلي؛ من شأن الاهتمام الفلسفي المكثف بها أن يقوض النزعات الردية الارتيابية والمسرفة في التبسيط، سواء بخصوص العقاب والعنصر الذهني في الجريمة (*Punishment and Responsibility*) (1968) أو بنية القانون العامة ووظائفه ( (1961) (*The Concept of Law*)؛ *Essays on Bentham* (1982) ).

جي.م.ف.

*القانون، تاريخ فلسفة؛ القانون، إشكاليات فلسفة.

H.L.A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford, 1983).

Neil MacCormick, H.L.A. Hart (London, 1981).

* **هارتشورن، تشارلز (1897– ).** فيلسوف عمليات وعالم لاهوت أمريكي في جامعة شيكاغو وجامعة تكساس يواصل موروث تشكل فيه *الصيرورة الواقع الأولي. رغم أنه تأثر كثيرا بأستاذه نورث وايتهد، تسبق بعض أفكاره اتصاله به، كما أن لديه أفكارا تطور تعاليم وايتهد. مثل وايتهد، يتبنى هارتشورن خبراتية ـ جمعية وحدات الواقع الأساسية فيها حوادث خبراتية خلاقة. غير أن هذا المذهب لا يستلزم أن واقعية الإلكترون مشابهة تماما لواقعية الوعي البشري، بل يستلزم فحسب أن الاثنين ينتميان إلى نطاق متصل من الواقعية العملية. تعديله الأساسي هو نظريته في الأفراد المركبين.

بوصف هارتشورن ووايتهد من أشياع مذهب وحدة الوجود، فإنهما يقران أن الله يتعالى عن العالم رغم أنه يتضمن العالم. ولكن في حين أن الله عند وايتهد كينونة مفردة خالدة، فإنه عند هارتشورن مجتمع مؤقت من المناسبات الخبراتية.

هارتشورن عالم طيور، وقد نشر دراسات مهمة عن غناء الطيور.

ب.هـ.هـ.

*العمليات، فلسفة.

Robert Kane and Stephen H, Phillips (eds.), *Hartshorne, Process Philosophy and Theology* (Albanu, NY, 1989).

* **هارتلي، ديفيد (1705–57).** عني بدور الجسم في إنتاج الأفكار وربطها، وقد وجد ضالته في نظرية نيوتن في التذبذب. ظهرت أعماله الأساسية باللغة الإنجليزية في عام 1749، حيث طور نظريته التي تقر أن حركات التذبذب في الدماغ تقوم بها الأعصاب التي تستقبل انطباعات من الأشياء الخارجية، تعمل عبر الأثير، وعادة ما تتواصل تلك التذبذبات في الدماغ، كإحساسات لفترة وجيزة عقب غياب الأشياء الخارجية. تفسير هارتلي تفسير فسيولوجي لبقاء المشاعر فترة قصيرة بعد اختفاء المثير. أيضا قام «باستنباط» خاصية كل نوع من أنواع الإحساس من نظرية التذبذب. أفكار الحرارة، البرد، الرؤية، الخ، والرغبات الجنسية إنما تنجم عن الأثر التذبذبي في «الجسيمات النخاعية»، خصوصا من نوع موضع التذبذب الذي يحدث في الدماغ، ومسار توجه التأثيرات من الأعصاب إلى ا لدماغ.

تشتمل أعماله على برهان «الموافقة الطبيعية» على علة أولى وعلى تصور للشؤون الأخلاقية - السياسية وارتهانها «بالوحي المسيحي».

د.ج.

*الارتباطية.

David Hartley, *Observations on Man, His Frame, his Duty, and his Expectations: Containing Observations on the Frame of the Human Body and Mind, and on their Mutual Connexions and Influences* (first pub. 1749p Hildesheim, 1967).

* **هارتمان، ادوارد فو (1842–1906).** فيلسوف ألماني حاول التوفيق بين شوبنهور، هيجل، شلنج، وليبنتز. في كتابه *The Philosophy of the Unconscious* (1869; tr. London, 1931)، يجادل بأن *المطلق اللاواعي في آن فكرة وإرادة، ما يفسر على التوالي العالم وطبيعته المنظمة. تظهر الإرادة في المعاناة، الفكرة في النظام والوعي. لذا ثمة مبررات *للتشاؤم والتفاؤل، ولأن المطلق واحد، يتوجب التوفيق بينهما. بتطور العملية الكونية، تهيمن الفكرة على الإرادة، بحيث تمكن من المتع الاستاطقية والفكرية. بيد أن التطور الفكري يضاعف من قدرتنا على تحمل الألم، والتقدم المادي يقوم بقمع القيم الروحية. لذا فإن السعادة النهائية ليست متوفرة لا في الأرض ولا في السماء، ولا عبر التقدم بلا نهاية شطر فردوس أرضي. هذه الأوهام مجرد حيل يستخدمها المطلق ليجعل الجنس البشري يتناسل. في النهاية سوف نبدد الأوهام ونقوم بانتحار جماعي - الظفر التحرري النهائي الذي تحققه الفكرة على الإرادة.

م.جي.آي.

D.N.K. Darnoi, *The Unconscious and Eduard von Hartmann* (The Huge, 1967).

* **هارتمان، نيكولي (1882–1950).** فيلسوف ألماني تخلى عن تبنيه الأصلي للكانتية - المحدثة التي تقر أن الواقع الموضوعي مكوّن ذهني، على سبيل المثال في كتابه *New Ways of Ontology* (1942; tr. Chicago, 1953)، وطور مذهبا *أنطولوجيا واقعيا. ثمة مستويات متنوعة من الوجود: اللاعضوي، العضوي، الروحي، الخ. يتجذر المستوى الأعلى في مستوى أدنى دون أن يكون محددا من قبله. ثمة مقولات متضمنة في كل مستويات الوجود، مثل الوحدة والكثرة، الثبات والتغير. لكن كل مستوى يحتاز على مقولاته المركبة التي يختص بها (المادة والسببية في المستوى العضوي مثلا) والتي لا تسري على مستوى أعلى (الحياة العضوية مثلا) إلا في شكل معدل. فضلا عن مذهب أنطولوجي عام، طرح هارتمان «مذاهب أنطولوجية محلية»، تعنى مثلا بمقولات الروح البشرية وتحققاتها وبمقولات وتحققات الطبيعة العضوية واللاعضوية. في كتابه *Ethics* (1926; tr. London, from 1932)، طور نظرية لا صورية في القيم رغم أنها موضوعية فإنها لا تحتاز إلا على وجود مثالي ولا تؤثر في العلم إلا بقدر ما يؤثر فيها البشر. ينكر هارتمان العناية الإلهية، كونها لا تتسق مع *الحرية البشرية. خلافا لهيدجر، ارتبط بموجودات ولم يرتبط *بالوجود.

م.جي.آي.

W. Stegmuller, Main Currents in German, British, American Philosophy (Bloomington, Ind., 1969).

* **هارفرد، فلسفة.** أسست جامعة هارفرد في عام 1635، قبل استقلال الولايات المتحدة بقرن ونصف. كان هناك فيلسوفان متميزان في عهد الاحتلال، لكنهما كانا من ييل؛ جوناثان ادواردز، أكثر أشياع الحتمية تطرفا، والأمريكي صمويل جونسون، أحد أشياع بركلي. فرانسس باون هو أول فيلسوف مقتدر من هارفرد، وهو نصير فلسفة الفهم المشترك الاسكتلندية التي قال بها ريد ودوجلاس ستيوارت، والتي هيمنت على الجامعات الأمريكية بُعيد ظهورها في البلاد في بداية القرن التاسع عشر. في هارفرد أيدها ليفي هدج من عام 1835 حتى عام 1889. الفتنة العملية التي احتازتها فلسفة الفهم المشترك الاسكتلندية إنما ترجع إلى كونها

طرحت بديلا عقلانيا للعقيدة الكلفانية المسرفة في تعصبها، في حين أنها قاومت، على جبهة أخرى، ضبابية الفلاسفة الهواة الذين انتموا إلى الحركة الترانسندالتية. سي.س. بيرس، وليام جيسم، وزميلهم المبكر تشاونسي رايت، كلهم تلاميذ باون.

في سبعينيات القرن التاسع عشر، شكل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة وغيرهم، منهم جون فسك تلميذ هربرت سبنسر، جماعة ميتافيزيقية عملت تحت تأثير التطورية الداروينية المهيمنة على التفصيل في أفكار شكلت البراجماتية، وهي ابتكار يعزى إلى هارفارد. لم يرتبط بيرس، شأن رايت، أكثر أعضاء الجماعة وضعية، وفسك، بهارفرد إلا بشكل غير رسمي عقب التخرج. غير أن علاقته الحميمة مع جيمس الأقوى تأثيرا بشكل مباشر مكنت أفكاره من تحقيق بعض الرواج. ما لبث أن انضم جوسيا رويس إلى جيمس في هارفارد، وقد جمع رويس بين اهتمامه بالمنطق المعاصر ونوع من المثالية تقر أن العقل وحده هو الواقعي وأن كل العقول المتناهية متضمنة في عقل مطلق.

كان أفضل تلاميذ جيمس موهبة، جورج سنتيانا، أقلهم طاعة فكرية له. كان كلاهما نصيرا للطبائعية يبحث عن موضع للدين في مخطط الأشياء، لكن مقاربتاهما كانتا مختلفتين تماما. لقد كيّف جيمس مفهومه للحق والواقع بحيث يلائم طموحاته الروحية، في حين أقر سنتيانا مادية الواقعي واعتبر العقل نتاجه ومزخرفه. أسهم عام 1920 في المجلد المشترك *Critical Realism.** المسؤول عن المجموعة الأسبق *New Realism** التي صدرت عام 1912 رالف باترون بري، الذي درّس في هارفرد أيضا، والذي أخلص لذكرى وليام جيمس إن لم نقل أخلص لمذهبه، وقد كتب كتبا ضخمة ليست متقنة في علم الأخلاق والقيم.

توفي جيمس عام 1910، وبيرس عام 1914، ورويس عام 1916، في حين رحل سانتيانا إلى أوربا عام 1912. لقد بدا أن عصر هارفرد الذهبي قد ولّى، وكذا شأن الفلسفة في أمريكا. وصل وايتهد إلى أمريكا في منتصف العشرينيات ليبدأ في ستينياته مسيرة منتجة وبارعة بشكل غامض بوصفه كوزمولوجيا تأمليا، غير أن أثره اقتصر على حلقة صغيرة من الموالين ولم يحظ إلا بقليل من الإعجاب الحيي عند القراء العامين. لقد تحولت هارفرد عن يسر جيمس في التحادث، وفصاحة رويس التبشيرية، وأدب سانتيانا المتحضر، إلى شكل أكثر صرامة ومهنية من الفلسفة. كان سي.آي. لويس هو رمز هذا التغير، وقد عني بالمنطق المفهومي والتنظير التحليلي للمعرفة بقدر ما كان منظّرا طبائعيا في القيم. لويس هو أفضل الفلاسفة في الولايات المتحدة بين الحربين. أقرانه الأقدر منه لم يكونوا منتجين، وزملاؤه المنتجون لم يكونوا أقدر منه. لذا كان بطريقة ما وحده في الساحة. غير أن تعاليمه تداخلت إلى حد كبير مع تعاليم الفلاسفة التحليليين في بريطانيا وأنصار الوضعية المنطقية في أوربا.

وصل و.ف. كواين ليكمل دراسته العليا في عهد لويس. منذ البداية كان اهتمامه بالمنطق الصوري مقترنا بانشغاله بأسسه الفلسفي. زار حلقة فينا وما لبث أن أنكر بعضا من أكثر تعاليمها قداسة، رغم أنه لم ينكر نهجها وغايتها. إبان حملة ارتيابه الشاملة في بيان فكرة *المعنى وجدواها، رفض التمييز بين الحقائق التحليلية (الصادقة بفضل معاني ألفاظها) والحقائق التركيبية، وأعاد صياغة الأنطولوجيا (التي أدانها الوضعيون على اعتبار أنها لغو ميتافيزيقي)، كما أنكر إمكان رد كل السياقات المهمة إلى تقارير مفردة تحتاز على معنى يتعلق فحسب بالخبرة المباشرة.

استبين أن شيئا أشبه ما يكون بالعصر الذهبي قد شرع يتشكل بظهور كتابه *Word and Object* (1960). لقد نجحت هارفرد في أن تكون أهم مركز فلسفي في العالم الناطق بالإنجليزية، بحيث عكست الارتهان الثقافي بالفلسفة البريطانية الذي توقف، دون أن يتلاشى كلية، بظهور *البراجماتية. حليف كواين السابق، نيلسون جودمان، انضم إليه هناك، وكذا فعل هلري بتنام وربرت نوزتش.

أي.كيو.

*الأمريكية، الفلسفة.

Bruce Kuklick, *The Rise of American Philoophy* (New Haven, Conn., 1977).

Morton G. White, *Science and Sentiment in America* (New York, 1971).

*** هارمان، جلبرت (1983– ).** أستاذ الفلسفة في جامعة برنستون، اشتهر بإسهاماته في فلسفة العقل، الابستمولوجيا، وعلم الأخلاق. رغم أنه من السائد أن نماهي بين «كون المرء عقلانيا» و«كونه منطقيا»، إلا أن هرمان يميز بينهما. يطرح المنطق نظرية في علاقات الاستلزام القائمة بين الجمل. «إذا س ف ص»، مقترنة ب «س»، تستلزم منطقيا «ص». بيد أن قبول المرء الجملتين الأوليين لا يلزمه عقلانيا باشتقاق أو قبول الجملة الثالثة. في أفضل الأحوال، يتطلب العقل قبول «ص» أو رفض إما «إذا س ف ص» أو «س». في علم الأخلاق، يطرح هارمان *نسبية أخلاقية قوية مفادها أن

ما «ينبغي» على المرء القيام به يتوقف على المبادئ المعززة اجتماعيا التي اكتسبها. الذين تشربوا مبادئ مختلفة سوف يكونون مدفوعين بطرق مختلفة، ومن ثم يحكم عليهم أخلاقيا ويسلكون بطرق مختلفة.

جي.هيل.

G. Harman, *Change in View* (Cambridge, Mass., 1986).

* **هاكنج، أيان (1936– ).** فيلسوف كندي، يدرّس الآن في جامعة تورنتو. يؤكد هاكنج أهمية الامبيريقي، فيجادل بأن الفلاسفة غالبا ما يسرفون في الإعلاء من شان النظرية، ومن ثم فإنه يود قيادة حركة تدعو إلى «العودة إلى بيكون». بشكل مستق، يقبل هاكنج مذهب «الأنواع الطبيعية، ويدافع عن وجود اختلافات ابستمولوجية بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، ويعتبر المناظرات بين الواقعية وخصومها التي تفشل في اعتبار الممارسات العلمية الفعلية (في العوالم الكبرى والصغرى) مناظرات خاوية. هايكنج متخصص بارز في ليبنتز، في كتابه *The Emergence of Probability* (1990) يطرح تصورات متطرفة في عهدين مهمين في تاريخ *الاحتمال. في فلسفة اللغة، حشد شواهد امبيريقية ضد إساءة الترجمة المتطرفة المزعومة، وعلى نحو مماثل قارن بين لغات فعلية تخلو من الفرديات (لغات وكشان، مثل نوتكا وكويكيوت) برؤى ستراوسن النظرية.

جي.جي.م.

Ian Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983).

* **هاليفي، جوداه (قبل 1075– نحو 1141).** شاعر وفيلسوف عبري. ينحدر من أسرة مثقفة عاشت إبان الفترة المبكرة من استعادة أسبانيا، ترحل كثيرا في أسبانيا الإسلامية والمسيحية، اشتهر بأشعاره، التي تعد الأفضل منذ عهد الإنجيل. حين دمر غزو المرافض عالمه، مارس الطب وكتب أغاني الحب، الخمريات، الصداقة، الإيمان، وشهد الدمار من حوله.

تصور محاورته الفلسفية ***Kuzari*** المحادثات التي جعلت ملك الخزر يعتنق اليهودية. بعد أن حلم بأن مقاصده دون أفعاله ترضي الرب، استدعى الملك مستشاريه للمثول أمام القضاء. لقد اكتشف أن عقلانية الفلاسفة في حاجة إلى أن تكتسي بثقافة أخلاقية. التعاليم المسيحية والإسلامية إنما ترتهن بالحكمة اليهودية. حين يقدم الحبر أخيرا إلى المحكمة، فإنه لا يلجأ إلى العقل المجرد بل إلى الخبرة التاريخية، بحيث يحرض على أولية أرض ولغة وشعب إسرائيل، ولا يلجأ إلى اللاهوت المحض إلا بعد أن يلتزم الخزر بالإيمان التاريخي بإسرائيل.

رغم أنه غالبا ما يستشهد به بوصفه مفكرا معاديا للفلسفة، فإن هاليفي ينقد الفلسفة من الداخل بجدية. أفاد من رفضه المحدث للأنطولوجيا المنمقة التي تقر وجود عقول غير متجسدة تتوسط بين الله والطبيعة في إنجاز مهمته الفلسفية الخاصة بتبيان أن كلمة الله ألهمت شعب إسرائيل، وشحذت قواهم كي يؤدوا واجبهم تجاه الأمم. مثل شخصيته الأدبية، لم يستطع هاليفي أن يظل منفيا في «الغرب الأقصى». غادر أسبانيا متجها إلى ارض إسرائيل، حيث تقول الرواية أن أعرابيا صرعه وذبحه.

ل.إي.ج.

Judah Halevi, *The Kuzari*, tr. H. Hirschfeild (New York, 1964).

العنوان الأصلي محافظ عليه في:

*The Book of Vindication and Evidence in Behalf of the Despised Faith.*

ثمة طبعة نقدية أعدها ديفد بانيث (Jerusalem, 1977)، وثمة ترجمة لها من قبل بري كوجان قيد الإعداد.

* **هاناي، الاستير (1932– ).** تعلم في أدنبره ولندن، وأسهم في الموروث الاسكتلندي الخاص بالمثالية الذاتية. في كتابه *Mental Images* (1971)، يجادل بأن الصور البصرية، شأن صور الأشخاص المادية، تشبه الأشياء المرئية. بوصف الصورة الذهنية نوعا من الإحساس، فإنها تحتاز على خصائص مادية تتميز بها تمكنها من التصوير. على هذا النحو فإنه يعارض مذهب رايل ودنت. ترجم أعمال كيركجرد، الذي قام بمعاينة فلسفته وتطويرها في دراسته المعنونة ***Kierkegaard*** (1982). هو أيضا محرر *Inquiry* التي أسسها آرن نييس الذي ساعده في تحريرها. أستاذ كرسي في أوسلو، حيث كان أستاذا في تروندهايم. بفضل إدارته أصبحت *Inquiry* مجلة إنجليزية فلسفية رائجة تعكس المشهد الفلسفي، فضلا عن قيامه بإدارة نقاشات حول الأبحاث الراهنة. في آخر كتبه، *Human Consciousness* (1990) يراجع نظريات معاصرة في الوعي البشري في حين يؤكد نزعة محافظية متميزة. يجادل بأن لا سبيل لتحليل أو إزاحة الوعي ومنظور المتكلم عبر المادية العلمية، ولا سبيل لتفسيرها وظيفيا، وهذه رؤية قريبة من مذهب ريد، هملتون، وفيرير.

ف.هـ

*كيركجرد.

* **هايك، فرديك اوجست فون (1899–1992)**. رغم أنه غالبا ما يعد عالم اقتصاد (فبفضل ذلك فاز بجائزة نوبل عام 1974)، فإن أعماله الفلسفية تعد أساسية نسبة إلى فكره. رؤيته الأساسية ابستمولوجية. المعرفة البشرية محدودة والعقل مقيد بسبل شتى. تتضح هذه القيود أكثر ما تتضح حين نحاول مسح والتنبؤ بأعمال مجتمع كبير، ليس فقد بسبب تعقده، بل أيضا بسبب الصعوبات العامة التي تواجهنا في معرفة السلوك الاجتماعي والاقتصادي الإنساني قبل اتخاذ المعنيين قراراتهم، ولأن الجهة التي تقوم بالتنبؤ تصبح شريكا في اللعبة. غير أن المعرفة المتفرقة بين ملايين الأفراد يمكن توسيعها وأسرها عبر أعمال السوق الحرة، وأن تكثف في شكل عادات وتقاليد تتطور بعفوية. هكذا تفضي نظريته الابستمولوجية إلى دفاع عن *المحافظية الأخلاقية والمؤسساتية ضد الإصلاح العقلاني، ودفاع عن السوق الحرة ضد اقتصاد الأوامر (الذي يتدخل في انسياب المعلومات الاقتصادية ضمن المجتمع). تجاهل الفلاسفة لأفكار هايك أمر مؤسف، فرغم أنها تكون أحيانا غامضة وناقصة، فإنها موحية ومؤثرة.

أي.أوهـ.


F.A. von Hayek, *The Fatal Conceit* (London, 1988).
J. Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford, 1986).


* **هبرماس، جورقن (1929– )**. عضو من الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت أصبح الآن بلا ريب الشخصية الأكثر بروزا في النقاش النقدي الفلسفي والاجتماعي الألماني. تأثر بأستاذه ت.و. أدورنو، لكنه تجادل معه أيضا، وقد كرس حياته العملية لاستعادة والدفاع عن مشروع النقد التنويري، أو ما يسميه «الخطاب الفلسفي في الحداثة».

في أعماله المبكرة، كما في *Knowing and Human Interest* (1968)، تبنى نهجا كانتيا وماركسيا عاما، حيث نشد إعادة تشكيل نسب العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة عبر البحث في ظروفها نشأتها الاجتماعية، التاريخية، الابستمولوجية. ذهب هبرماس إلى أن مثل هذا البحث إنما يكشف عن عملية تخصصية متزايدة في مختلف مجالات الاهتمام بالمعرفة المكوّنة، حيث تقود إلى منطقة لا يتاح فيها سوى منظور محدود للحوار النقدي العليم بينها. هكذا يفسح التفكير مكانه لمفهوم ساذج أو غير تأملي (وضعي) للمنهج العمي من جهة، ولمختلف صور الإقناع الذاتية، النسبية، أو للاعقلانية الصرفة في الفلسفة. لقد أراد هبرماس طرح تصور مغاير لهذا التاريخ يفصّل في كل مواضعه العمياء المميزة، أي استثماراته الأيديولوجية، بنى التحامل المحرضة، الخ، ، وتلك المصادر النقدية أو المحررة التي يظل بالإمكان استدراكها عبر قراءة تنتبه لحضورها في نصوص الموروث نفسه. من هنا جاء نأيه عن نموذج «الديالكتيكيات السلبية» عند أدورنو، التفكير الذي قاوم بصلابة كل أفكار الفهم المنجز أو الإجماع العقلاني. عند هبرماس، كما عند كانت، تقوم مثل تلك الأفكار بدور لا غنى عنه في توجيه الفكر شطر مفهوم منظّم في الحقيقة عند نهاية البحث.

في أعماله المتأخرة (بعد عام 1970)، يتبنى منظورا مختلفا نسبيا، نظرية في «الفعل الاتصالي» مستمدة أساسا من فلسفة أفعال الكلام، علم اللغة الاجتماعي، وأفكار عن التضمن التحادثي التي طورها مفكرون من قبيل بول جرايس. لا ريب أن أحد الأسباب التي جعلته يلتفت إلى اللغة (أو *الخطاب) إنما يتعين في الرفض الراهن السائد للبراهين «التأسيسية» في مختلف صورها وأشكالها. ثمة سبب آخر يتعين في اعتقاد هبرماس المتنامي بأن التفكير التنويري (أو مشروع الحداثة) قد تعرض إلى مثل هذا النقد عبر إسرافه في الارتكان إلى بارادايم ابستمولوجية تركز على الذات. غايته إذن إعادة صياغة ذلك المشروع عبر «براجمتكس ترانسندنتالية»، وهو مذهب يحتفظ بالالتزام بقيم الحقيقة، النقد، الإجماع العقلاني، لكنه يثق في المبدأ المنظّم الخاص «بموقف ـ كلامي مثالي»، مجال علني من المناظرة المشتركة الخالية من الإكراه، حيث يمكن لتلك القيم أن تحقق تعبيراها الكامل. هذا عنده هوالسبيل الوحيدة لبرّ التنوير بوعوده التحررية دون أن يقع ضحية للاعتراضات الموجهة من قبل البراجماتيين (مثل رتشارد روتري) الذي يذهبون بتوجههم اللغوي إلى حد مماهاة الحقيقة بما هو في الوقت الراهن، وعلى نحو عارض، «خيّر على طريق الاعتقاد».

يختلف الشراح إلى حد كبير في تقويمهم مدى قدرة تحمل هذا المشروع مواجهة الهجوم الارتيابي الذي تعرض له من أركان عديدة. ولكن ثمة اتفاق واحد على الأقل: أن هبرماس رغب دوما في مقاربة تلك الاهتمامات الفلسفية المتخصصة عبر التزام نشط بتكريس نقاش مستنير في قضايا يعنى بها عموم الناس. مشاركته فيما يسمى *Historikerstreit* ـ المناظرة بين التصورات اليمينية التعديلية في الإبادة الجماعية التي تعرض لها اليهود ـ مثال بيّن لدوره ناقدا في المجال (السياسي ـ الأخلاقي) الأوسع. من ضمن المفكرين المعاصرين،

ربما لا يكون هناك مفكر غير نوام تشومسكي قام بما قام به هبرماس لدعم الموروث المحاصر الخاص بنقد منشق ينشد الحقيقة المبدئية. إنه مثال لافت خصوصا حال مقارنته بموقف أشياع ما بعد الحداثة (المضادين للتنوير)، الذين لا وقت لديهم لمسائل عفّ عنها الزمن من قبيل «مسؤولية المثقفين السياسية».

سي.ن.

Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tr. Jeremy J. Shapiro (London, 1972).

———, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., tr. Thomas McCarthy (Boston, 1984 and 1989).

* **هبورن، رونالد وليام** (1927– ). فيلسوف اسكتلندي في جامعة أدنبره. في كتابه *Christianity and Paradox* يوضح ميتافيزيقا الإلحادية عبر التصديق جزئيا على انتقادات *الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، غير أنه يتحاشى «إنسية» و«لا نهجية» اللاهوت الوجودي. هذا يفضي على حد تعبيره إلى «لاأدرية مفعمة بالأسف».

في أبحاثه الكثيرة في الاستاطيقا، التي جمعها بطريقة مفيدة في *Wonder*، يجادل بأن الفنون لا تعظنا بخصوص الواقع الموضوعي بل هي سبل «للحقيقة المتوسّطة». قد تعرض بطريقة حية أوجها من العالم و«عالم الحياة» البشرية (التي يسهم الفن نفسه في تشكيلها). بذل جهدا كبيرا في تبيئة التقدير الاستاطيقي *للطبيعة بوصفه موضوعا جديرا بالدراسة الفلسفية.

س.ب.

*الاستقلالية والتبعية؛ النظرية العاطفية؛ الجليل.

R.W. Hepburn, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth Century Theology* (London, 1958).

———, *Wonder and Other Essays: Eight Studies in Aesthetics and Neighboring Fields* (Edinburgh, 1984).

* **هتشسون، فرانسس** (1694–7/1746). فيلسوف أكاديمي من أصل أيرلندي درّس (وانتقد من قبل) آدم سمث في جامعة جلاسقو وأثر بشدة في هيوم، وكان الممثل الأساسي لمذهب *الحس الأخلاقي في علم الأخلاق، الذي ورثه عن شافتسبري. مفاد فلسفته توكيد الشعور عوضا عن العقل أو الحدس بوصفه مصدر ما نعتبره معرفة أخلاقية، رغم أنه لا يتضح ما إذا كان هذا الشعور يملي سجايا أخلاقية خاصة في السلوكيات والمواقف، كما يحدث حين نشعر بدفء النار، أم أننا نحتاز فحسب على مشاعر الاستحسان أو الاستهجان إزاء خصائصها غير الأخلاقية. من شأن هذا التأويل الأخير أن يجعل هتشسون سلفا للنظرية *الانفعالية في علم الأخلاق التي طرحت في القرن العشرين، فضلا عن نظريات أخرى مشابهة، لكن القرن الثامن عشر كان أقل حساسية من القرن العشرين للتحليل الدلالي الدقيق لمعاني الكلمات والعبارات.

أي.ر.ل.

M.P. Strasser, *Francis Hutcheson's Moral Theory* (Wakefield, NH, 1990).

* **الهراء.** تعبير إدانة مفضل في الفلسفة، يبدو أنه يحظى هنا بتطبيقات مختلفة عن اللغة الجارية. في الأخيرة، غالبا ما يعد الإقرار هراء حين يكون غير محتمل إلى حد كبير أو واضح البطلان، في حين أن الهراء عند الفلاسفة يشير إلى خلل يستبعد حتى البطلان. غير أنه قد يصعب تجنب الاستخدام الجاري. هب أن القضية س قد اعتبرت هراء لأنها غير قابلة لأن يتم التحقق منها. إذا لاحظنا، عبر التأمل في س، أنها تراوغ كل محاولات التحقق، فيرجح أن هذه الملاحظة ترتهن بفهمنا لدلالة س، وفي تلك الحالة فإن البطلان عوضا عن عدم القابلية للفهم هو مبلغ ما يمكن زعمه على نحو متسق.

ب.ب.ر.

*التحقق، مبدأ.

A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, 1946).

* **هراء يسعى على طوالتين.** هكذا وصف بنتام زعم الإعلان الثوري الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن بوجود حقوق «طبيعية لا يجوز انتهاكها». الزعم بوجود *حقوق طبيعية يعد عنده «مجرد هراء»؛ الزعم بأنه لا يجوز انتهاك مثل هذه الحقوق (بمعنى أنها غير قابلة للتعديل) هو ما جعله «هراء يسعى على طوالتين».

ر.هـ.

Jermy Bentham, *Anarchical Fallacies* (Edinburgh, 1843).

* **هردر، جوهان جوتفريد** (1744–1903). فيلسوف ألماني ارتأى أن الفكر و*اللغة لا ينفصلان، وأن فكر الناس وثقافتهم لا تفهم إلا عبر لغتهم. كل اللغات انحدرت من مصدر مشترك، وهو مصدر رام مخططنا البحث عنه ضمن فترة التاريخ المدون القصيرة. درس الأغاني الشعبية، وانتقد كانت لإغفاله اللغة. في كتابه *Understanding and Reason: A Metacritique of the Critique of the Pure Reason* (1799)، يقر أن اللغة، التي يعتبرها حسية وذهنية في آن واحد، تحول دون تحليل كانت للعقل إلى حساسية وفهم، كما تحول دون ثنائيات ناتجة أخرى. تتطور اللغة، كالتاريخ، عن الطبيعة؛ إنها لا تبدأ باتصال أو تدخل إلهي. تختلف الثقافات باختلاف مواهب الناس الطبيعية وظروفهم، غير

أنها تشكل سلسلة عضوية تحقق بطريقة تقدمية فكرة «الإنسانية». عند هردر، يصبح التنوير تاريخيا.

م.جي.أي.

F.M. Barnard (ed.), *Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969).

I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in History of Ideas* (London, 1976).

*** هرزن، الكسندر افانوفتش (1812–70).** شخصية قيادية في الفكر السياسي الروسي، عاش ملتزما بعهد آله على نفسه بأن يعادي الاستبداد الروسي. بعد أن قضى فترة من عمره في المنفى، أصبح هرزن عنصرا مؤثرا في حركة «التغريب» في أربعينيات القرن التاسع عشر. رغم أنه تأثر في البداية بهيجل، الذي وصفه ديالكتيكه بأنه «جبر الثورة»، إلا أنه طور «فلسفة الاتفاقية» التي تؤكد دور المصادفة في التاريخ. ارتأى هرزن في كمون الفلاحين نموذجا للاشتراكية الزراعية التي قد تزدهر قبل تطور الرأسمالية، النظام الذي كان يمقت بشدة. هاجر عام 1847 واستقر في لندن، حيث نشر صحيفة *Kolokol* (الجرس)، التي كانت تهرّب إلى روسيا وشكلت منتدى فاعلا للمناظرات السياسية. مذكراته *My Past and Thoughts* إسهام رائع في الأدب وتأريخ آسر للحياة الروسية.

د.باك.

A. Herzen, *From the Other Shore* (London, 1956).

——, *My Past and Thoughts*, tr. C. Garnett, 4 vols. (London, 1968).

*** هسون، تزو (القرن الثالث ق.م).** المعلم هسون مفكر كونفوشي صيني، ربما اشتهر برؤيته التي تقر أن الطبيعة البشرية شريرة. اسمه بالكامل هسون كوانج، وتعاليمه مسجلة في النص *Hsun-Tzu*. مثل كونفشيوس ومنسيوس، رام الدفاع عن القيم والقواعد السلوكية التقليدية المرتبطة بتمييزات اجتماعية مكرسة. خلافا لمنسيوس، يقر هسون أن الطبيعة البشرية شريرة بمعنى أن الكائنات البشرية في الوضع العادي إنما تحركها رغبات المصلحة الشخصية، وأن السعي غير المنظم لإشباع مثل هذه الرغبات سوف يفضي إلى النزاع والاضطراب. من شأن التقيد العام بالقواعد السلوكية المرتبطة بتمييزات اجتماعية أن يغير وينظم السعي شطر إشباع تلك الرغبات، بحيث يمكّن من قيام النظام في المجتمع والحد الأقصى من إشباع الرغبات البشرية.

ك.ل.س.

*Hsun Tzue: Basic Writings*, tr. Burton Watson (New York, 1963).

*** هك، جون (1922– ).** عبر إسهاماته العديدة في فلسفة الدين، ثلاثة منها فاعلة على نحو خاص لمطلب أن تكون الإقرارات الدينية قابلة للاختبار الامبيريقي، طور هك مذهبا في التحقق من المزاعم الأخروية يتحقق وفقه من بعض المزاعم الدينية في الحياة الآخرة. في *Evil and the God of Love* (1966)، يطرح *نزعة إيرينية [سلمية] في تبرير الشروري تم عبرها تبرير الشر بالركون إلى إسهامه في التطور الروحي أو خلق الذات. *An Interpretation of Religion* (1989) صيغة مفصلة لمحاضراته في جيفورد، حيث يطرح تصورا كانتيا في التعددية الدينية يقر أن الاتصال البشري بذات نيومينية نهائية يتم في عوالم دينية مختلفة من قبل واقعيات دينية ظاهراتية مختلفة تعد جزئيا مكونات ثقافية. أيضا أسهم هك في الجدل حول ما إذا كان مذهب تجسد المسيح مجرد أسطورة.

ب.ل.كيو.

J. Hick, *Philosophy of Religion*, 4th edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1990).

*** هلبرت، ديفد (1862–1943).** عالم رياضيات ألماني ذو اهتمامات موسوعية. يرجع فضل الريادة له ولزملائه في استخدام *مبادئ لأسباب منطقية ولتعريف فئات البنى الرياضية. في عام 1928 كتب أول كتاب تدريسي يشتمل على منطق الرتبة الأولى. عمله في عام 1899 في أسس الهندسة هو أول عمل يصف نهجا منظوميا لإثبات لاقابلية المنطق للاستنباط. يستهدف «برنامج هلبرت» (الذي يسمى أحيانا بطريقة مضللة «الصورانية»، رغم أن هلبرت لا يستعمل هذه التسمية) إلى تبرير استخدام اللاتناهي في الرياضيات عبر إنتاج إثبات *اتساق متناه (سنتاكتي صرف) لنسق أكسوماتي في علم الحساب. أثبت جودل أنه ليس بالمقدور طرح مثل هذا الإثبات. رغم أن هلبرت كان ساذجا فلسفيا، فإن خلافه مع فريجه بخصوص أسس الهندسة ومع برور بخصوص الرياضيات الصورية في مقابل الرياضيات التي تحتاز على محتوى، أثار أسئلة جديرة بالدراسة.

و.أي.هـ.

Constance Reid, *Hilbert* (London, 1970).

يشتمل على دراسة تثمن أعمال هلبرت الرياضية أعدها هرمان ويل.

*** هلفيتوس، كلود ـ آردن (1715–71).** في *De l'esprit* (1758)، يزعم هلفيتوس أن كل البشر العاديين يحتازون على القدرة الذهنية ذاتها عند مولدهم، بحيث إن الفروق الشخصية والإنجاز الفكري إنما تفسر بوصفها

نتاجا لفروق بيئية. لتفسير الفروق في الإنجاز الفكري، يؤكد هلفيتوس نتائج الملاحظات المحظوظة بعيدة الأثر على تفكير الفرد. يجادل أيضا بأن التطور الفكري يرتهن بكون الفرد قد حُفز على البحث عبر إثارة عواطفه. لقد جعله مذهبه هذا يؤكد أهمية التعليم العام. غاية السياسة الاجتماعية هي زيادة السعادة إلى الحد الأقصى والتقليل من الألم إلى الحد الأدنى. ما يثير الفعل البشري هو الرغبة في السعادة وهذه حقيقة يتوجب أن تستغل في تشجيع الفعل الفاضل، أي المفيد اجتماعيا. يتوجب تشجيع الفضيلة ليس عبر الإخضاع لسلطان القيم بل عبر الثواب، بما فيه ثواب الإشباع الجنسي.

ت.ب.

*النفعية.

C.A. Helvetius, *De l'esprit; or, Essays on the Mind and its Several Faculties* (London, 1759).

*** الهلوسة.** رؤية أشياء وسماعها حيث لا شيء تمكن رؤيته أو سماعه من القبيل المزعوم. عادة ما يفسر ما نراه عبر ما يحيط بنا، لذا فإن المنظّرين لا يترددون في افتراض أنه يمكن على نحو مماثل تفسير الهلوسة بشيء شبيه بالصورة يمكن استبطانه في رؤوسنا. يقترح الفلاسفة الذي ينكرون علم النفس التأملي هذا أن المهلوسين إنما يشكلون معتقدات *باطلة عما يقومون بإدراكه حسيا، بصرف النظر عن كون منتجها ليس متوفرا عند الضحية (إن لم نقل لعلم الدماغ). بيد أن هذا الوصف «المعتقدي» يبدو مسرفا في الذهنية إذا كان يعني التفكير في أفكار تتعلق بما تدركه حسيا، وهو وصف غاية في الضعف إذا كان يعني نزوعا صوب الفعل كما لو أنك تدركه؛ يظل صعبا مقاومة فكرة أن أي معتقدات باطلة يشكلها المهلوسون مؤسسة على ما يحدث لهم، الذي هو شيء شبيه بالرؤية والسمع.

جي.إي.ر.س.

*الأحلام.

P. Smith and O.R. Jones, *The Philosophy of Mind* (Cambridge, 1986), chs. 7 and 8.

*** هلومورفزم** (hylomorphism). المذهب الذي يقر أن الأشياء المحسوسة تتكون من مادة (hule) وشكل (morphe). ضد الذريين، الذين يفسرون الأشياء الضخمة عبر ترتيبات متنوعة من أشياء صغيرة، وجد أرسطو نموذجه في الأعمال المنحوتة «المصورة» من مادة من قبل الفنان. ما أن تنشأ في مكونات ميتافيزيقية، تعامل الصور بوصفها كينونات تفسيرية أولية تفسر البنية الاستاتيكية والديناميكية الخاصة بالأشياء (مثال، الصورة الأساسية للبقرية تفسر التمايز العضوي بين أجسام البقر وعملياتها الهضمية المميزة).

م.م.أي.

*الذرية.

Marlyn McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame, Ind., 1987), chs. 15-17.

Montgomery Furth, *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelian Metaphysics* (Cambridge, 1988).

*** همبل، كارل جوستاف (1905– ).** بوصفه أحد الشخصيات القيادية في حركة الامبيريقية المنطقية في فلسفة العلم، التي ازدهرت لثلاثة عقود عقب الحرب العالمية الثانية، ارتأى أن مهمة العلم إنما تكمن في تبيان أن الظواهر نتيجة *لقوانين لا تخرق. من ضمن المترتبات الأساسية لهذه الرؤية ما يسمى *نموذج القانون ـ المستغرق في الفهم العلمي، الذي يؤكد وجود تماثل بين التفسير والتنبؤ، حيث يكون الاختلاف الوحيد بينهما زمنيا ـ في حال التفسير، ما تفسره سبق حدوثه، وفي حال التنبؤ، ما تتنبأ به لم يحدث بعد.

غالبا ما تسمى آراء همبل اليوم، بسبب التخلي عن الفلسفة المعيارية في العلم والتوجه شطر موقف أكثر وصفية، ناهيك عن التخلي عن الاهتمام بالعلوم الفيزيقية في صالح اهتمام أكثر شمولية بمجالات من قبيل البيولوجيا وعلم النفس، «بالرؤية المقبولة على نحو سائد»، وهذا تعبير يعني «ليست مقبولة من قبل من اطلع على رؤية آخر مقالتي». لا ريب أن مسألة ما إذا كان هذا سوف يعجل بنهاية تلك الرؤية في العلم سوف تشكل موضوعا لكثير من رسائل الدكتوراه.

م.ر.

C.G. Hempel, *The Philosophy of Natural Science* (Englewood Cliffs, NJ, 1966).

F. Suppe, *The Structure of Scientific Theories* (Urbana, Ill., 1974).

*** همبولدت، ويلهلم فون (1767–1835).** فيلسوف ألماني، عالم لغة، ورجل دولة، ويعد رائدا في علم اللغويات التاريخي ـ المقارن. ساعد في تأسيس جامعة برلين عام 1811. في كتابه *The Limits of State Action* (1791; pub. 1851; tr. Cambridge, 1969)؛ يجادل بأن الغاية الوحيدة من الدولة هي حماية أرواح مواطنيها وممتلكاته. كتب تقديما صدّر به كتاب ج.س. مل *On Liberty* يقول فيه: «المبدأ الأساسي الأعظم الذي تقاربه كل محاجة يتضمنها هذا الكتاب هو الأهمية المطلقة والجوهرية التي يحتازها التطور البشري في تنوعه الخصب».

كرس السنوات الأخيرة من حياته لفقه اللغة. في كتابه *On the Dual* الذي صدر عام 1828، يجادل بأن

اللغات الأقدم عهدا، مثل اللغة السنكريتية، أكثر تركيبا من اللغات الأحدث عهدا؛ لقد أنهى هذا المحاولات التي بذلت لإيجاد أصل *اللغة ضمن التاريخ المسجل. لم يكمل كتابه *magnum opus* المتعلق بلغة كاويس التي تتكلمها جافا؛ في مقدمته (1830–5؛ pub. 1836) يجادل بأن «البنية الداخلية» في اللغة إنما تعكس «أرواح» متحدثيها. تبين مورروفولوجيا وسنتاكس اللغة «الشكل الداخلي» للغات وتمكننا من تصنيفها وإقامة علاقة بينها.

**م.جي.آي.**

Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and is Influence on the Mental Development of Mankind*, tr. P. Heath, intr. H. Aarsleff (Cambridge, 1988).

*** هملتون، وليام (1788–1856). تعلّم في** جلاسكو، أدنبره، أكسفورد، وقد كتب أول تاريخ مدني معترف به لأدنبره عام 1821. عقب ذلك عني بالمنطق والميتافيزيقا، فبرز بوصفها مدرسا ومحررا. تحريره لأعمال دوجلاد ستيوارت وريد علمي لكنه استعلائي. إنه ينقد ريد بشكل فعال، لكنه يسيء تأويله بأن يعزو إليه الحكم بأن الإحساس شعور ذاتي ينجز لموازنة مادية العلم الطبيعي الذي يتجاهل الله، الحرية، وخلود الروح. يذهب هملتون إلى أن *المعرفة إدراك حسي ولذا فإنه يصف نفسه بأنه «واقعي حدسي أو طبائعي»، رغم أنه يقبل تعديلات لاواعية في العقل لا يصل إليها الوعي لكنها تفصح عن نفسها عبر تداعي الأفكار. أشار مل إلى تناقضه في تبني مذهب يقر أننا نعرف الخصائص الأولية التي تختص بها الأشياء دون معرفة الأشياء نفسها.

**ف.هـ.**

William Hamilton, *Lectures of Metaphysics and Logic*, ed. H.L. Mansell and J. Veitch (Edinburgh, 1869).

*** هملين، ديفيد و. (1924– ).** أثرت عنايته بأرسطو (حيث ترجم وعلق على De Anima (Oxford, 1968)) وفتجنشتين في مقاربته لمسائل الابستمولوجيا وفلسفة علم النفس. مفاده مبدئه الأساسي (الذي طوره في كتابه *Experience and the Growth of Understanding* (London, 1978)، *Perception, Learning and the Self* (London, 1983)، و *In and Out of the Black Box* (Oxford, 1990)) هو أن دراية الكائن رهن بنشاطه ونشدانه تنظيم معتقداته وفق معيار الحقيقة؛ يتطلب هذا عضوية في جماعة، التفاعل معها يثير استجابات عاطفية. باختصار العارف كائن اجتماعي فعال. عمل أستاذا للفلسفة في بركبك كوليج في لندن بين عامي 1964 و 1988، وهو محرر مجلة Mind منذ عام 1972 حتى عام 1984، ولذ فإنه يعتبر شخصية مهمة في الفلسفة البريطانية. كتب أيضا في تاريخ الفلسفة.

**جي.هال.**

*الابستمولوجيا، تاريخ؛ الابستمولوجيا، إشكاليات.

*** الاهتمام [الرعاية]، علم أخلاق.** يشير هذا التعبير إلى مجموعة من التأملات الأخلاقية المتعلقة بالعاطفة الأخلاقية والفضيلة التي تنشأ عن النظرية الأنثوية. للفرض الذي يقر أن «النساء يتحدثن بصوت مختلف» ـ «صوت فيه اهتمام» ـ غلبة في كتاب كارول جيليجان *In a Different Voice* (1982). لقد زعمت وفق دراساتها الامبيريقية أنها اكتشفت أن الصوت النسائي يؤكد الارتباطات القوية مع الآخرين ويعبر عن إحساس بالمسؤولية والاهتمام. هكذا تعرف كيليجان نمطين في التفكير الأخلاقي، علم أخلاق الاهتمام وعلم أخلاق الحقوق.

بعد ذلك حدث تطورات متعلقة بهذا الخصوص في فلسفة علم الأخلاق. مثال ذلك، جادلت انيت بيير بأن استدلالات النساء ومناهجهن في النظرية الأخلاقية تختلف بشكل ملحوظ عن النظريات التقليدية. لقد وجدت فيها ذات الصوت الذي تحدثت عنه جيجليان. إنها تنتقد التوكيد شبه التام في فلسفة الأخلاق التقليدية على القواعد والمبادئ الكلية، على حساب التعاطف والعناية بالآخرين. هكذا يعمل علم أخلاق الاهتمام على تكريس سجايا في العلاقات الشخصية الحمية، من قبيل التعاطف، الحنو، الإخلاص، حسن التمييز، الحب، والثقة.

**ت.ل.ب.**

*النسوية؛ النسائية، الفلسفة.

Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, Calif., 1984).

*** هنتكا، جاكو (1929– ).** عالم منطق مبرز اشتهر بتطويره لمخطط *علم دلالة نظري ـ فئوي خاص بالمعرفة والاعتقاد. عقب ذلك، قام هنتكا بتطوير علم دلالة للإدراك الحسي يشتمل على مجموعتين من المكممات، زوج قياسي يتعين مداه في الأشياء المتفردة ماديا، وآخر يتعين مداه في أشياء يتم تفريدها حسيا عبر فئات نموذجية (عمليا، أشياء مفهومية). ثمة صياغات متأخرة لهذه الأنساق الابستمولوجية والمعتقدية مدعومة على نحو مماثل بفئة ثانية من المتغيرات. عبر هذه

الأعمال تسنى لهنتكا أن يلقي الضوء على ما تعنيه معرفة ماهية شخص ما. أيضا فإن أعماله توضح ما تعنيه معرفة أن المرء يعرف. وأخيرا، أسهم هنتكا في تاريخ الفلسفة بأعماله الأصيلة عن أرسطو، كانت، وفتجنشتين.

ج.ف.م.

*الفنلندية، الفلسفة.

J. Hintikka, *Knowledge and Belief* (Ithaca, NY, 1962).

*** الهندية، الفلسفة.** يمكن اقتفاء التأمل الفلسفي في الهند إلى أدبيات شفوية تسمى فيدا. لقد جمعت وقسمت هذه الأدبيات إلى رج ـ فيدا، ساما ـ فيدا، ياجور ـ فيدا، وأثارفا ـ فيدا. فضلا عن تراتيل لآلهة الطبيعة، وأوصاف لكيفية ممارسة الطقوس، تشتمل كل فيدا على تأملات أخلاقية وصوفية جمعت في وقت لاحق في *يوبانيشاد.

يعتقد أن الحكمة الفيدية الموجودة علنيا قد أوحي بها لحكماء ذوي أذهان صافية رأوا الحقيقة من منظورات مختلفة. هكذا نجد أن كلمة «فلسفة» السنكريتية تعني أيضا الرؤية. «رؤويو» تراتيل رج ـ فيدا، في زمن مبكر يصل على أقل تدير إلى عام 1500 ق.م.، طرحوا السؤال «من أي شيء خلق العالم؟» وسجلوا مشادة فكرية بين «الموجود» و«اللاموجود» بوصفها أجوبة عنه، مع تلميحة لأدرية مفادها أن الآلهة نفسها، كونها جزءا من الكون، قد لا تعرف الإجابة الصحيحة. لاحظوا أيضا التأملات المشيرة إلى ذاتها في الفكر، الحياة، واللغة في النصوص الاستهلالية ليوبانيشاد قديمة: «ما الذي يحث العقل الموجه على السقوط على موضوعه؟ من دفع الحياة في البداية إلى التحرك؟ ما الذي يحث على جعل تلك العبارات تقال؟ أي إله يسخّر العيون والآذان؟ تبين الأجوبة المطروحة أن المشروع ليس لاهوتا بل *أنطولوجيا فينومينولوجية لوعي غامر الحضور؛ ليس ثمة شيء «يعبد بوصفه شيئا يشار إليه «بهذا» »، يمكن أن يكون المصدر الذاتي للفعل، الفكر، والكلام، وفق رؤية هؤلاء الأنصار الفيديين للذاتية الترانسدنتالية.

تطورت فلسفات منظومية عبر محاولات فهم، عقلنة، والاستجابة للعقائد الفيدية. بالرغم من المحاولة الصوفية والارتيابية لإثبات عدم جدوى البرهنة الميتافيزيقية، والطبيعة الدائرية لكل «الإثباتات»، ازدهرت الكثير من المدارس الفلسفية الأساسية في الهند ـ كل بمذهبها الميتافيزيقي والابستمولوجي ومثلها في الحياة ـ ليس في شكل موجات متتابعة بل في الوقت نفسه إلى أن توقف تطورها عبر التعليم الكولونيالي الذي أكد رغم ذلك الحفاظ عليها بوصفها آثار فكرية قديمة.

تقليديا تصنف المدارس وفق مثنوية بين من يقبل سلطة الحكمة الموحي بها للفيدات ومن ينكرها. ضمن الفئة الأولى توجد ستة أنساق: (1) سامخاي (أنصار التمييزات)، (2) اليوجا (منظرو العقل الساكن)، (3) نيايا (المنطقيون)، (4) فيسيسكا (الذريون)، (5) ميماسا (الطقوسيون)، و(6) فيدانتا (التأويليون). تنقسم الفيداناتا بدورها إلى مدارس متعددة، تشتمل على (أ) الأحديين الخلّص، (ب) الأحديين المتحفظين، (ج) الثنائيين. ثمة مدرسة فيدية أخرى، «أحديو اللغة الشاملة»، طورها فلاسفة النحو، الذين عقدوا تماهيا بين الواقع النهائي وتجلي الفربوم الأبدي لنفسه في اللغة والعالم.

ضمن فئة منكري الفيدات نجد (1) ماديي كارفاكا، (2) أنصار بدائل جينيا، والمدارس البوذية الأربع، وهي (3) الواقعية المباشرة عند فيبهاسيكا، (4) الواقعية التمثيلية عند سوترانتيكا، (5) المثالية الذاتية عند يوجاكارا، و(6) الخوائية عند مادهياميكا. فضلا عن ذلك هناك فلسفات عملية بوجه عام تقول بأحدية القوى والعلميات، تسمى (7) تانترا، و(8) الشيفية. ربما تكون للشيفية أصول قبل فيدية في مفهوم الشيفا رب الحيوانات المقيدة، أي البشر. وفق هذا المذهب، لا سبيل لتحررنا وخلاصنا إلا بعبادة الرب شيفا بأقصى درجات الحب.

في الأنطولوجيا، تخلص تلك المدارس إلى تعريفات متنافسة للواقع. في بوذية سوترانتيكا، أن تكون واقعيا أن تكون فعالا سببيا. في الفينداتا غير الثنائية، أن تكون واقعيا أن تكون محصنا ضد السلب، المكاني والزماني وخلافه. عند نيايا ـ فيسيسكا، تكمن الواقعية في الاحتياز على طبيعة محددة متفردة للذات ومن ثم أن تكون قابلا لأن تعرف وتسمى. تنجم عن هذه الافتراضات مذاهب ميتافيزيقية متنوعة. يتوجب على الواقع أن يكون متغيرا وغير مستديم عند البوذيين، في حين يقر الفينداتا غير الثنائيين أن الثابت والأبدي وحده هو الواقعي. وحيث إن كل المدارس المنكرة للفيدية ـ السماخيا والميماسا من ضمن المدارس الفيدية ـ تصرح بإلحادها، فإن وجود الله موضوع نمطي في الجدل العقلاني. لقد كتب يوديانا (القرن الحادي عشر) *Flower-Offerings of Arguments* يفصّل في خمس سبل لإثبات وجود الله. المعترضون الملحدون يطرحون بدورهم دحوضا ممتازة لهذه البراهين الكوزمولوجية، من قبيل الاعتراض التالي: «إذا كان الكون يشترط وجود خالق لأن التغير يطرأ عليه، فحتى الله يشترط خالقا لأنه

يخلق أحيانا، ويُفني أحيانا».

تحتاز كل المدارس الكلاسيكية تقريبا على تصور في التغير والسببية. التيارات الأربعة الرئيسة هي:

1. نظرية التدفق البوذية: يفنيالسبب قبل نشوء المسبب.

2. نظرية الانبثاق الفيسيسكية: المسبب كينونة جديدة تنبثق بوصفها مصاحبا للسبب المادي حتى حال بقاء السبب كمادة.

3. النظرية التحولية عند ساماخيا: يهج المسبب في السبب المادي، المتماهي معه جوهريا.

4. الوهمية في الفيدانتا الأحدية: السبب وحده هو الواقعي؛ المسبب إسقاط متوهم لتنوع يستحيل أن يكون واعيا أو غير واقعي؛ التغير وهمي مثل السحر (*maya*).

قامت مشادات عنيفة حول هذه المذاهب المتنافس في السببية. مثال ذلك، البراهين على نظرية الانبثاق المتسقة مع الحس المشترك هي:

(ن1) كتلة الطفل المختلفة اختلافا ملموسا لا تقوم بما يقوم به القدر المصنوع منها.

(ن2) كان القدر موجودا أصلا في الطفل، ولذا لا بد أن جهد الصانع قد ذهب سدى، ما لم نقر أنه ينتج شيئا لم يسبق وجوده، ألا وهو بنية القدر. إذا كان بالمقدور أن تضاف البنية لواقع، فلم يستكثر ذلك على القدر؟

ضد هذا، يجادل منظرو التحويل على النحو التالي:

(ح1) ما هو مستحيل، مثل قرن الأرنب، غير قابل للإيجاد.

(ح2) إذا كانت س متميزة عن ص، ثمة معنى للطلب «ضع س صحبة ص»، ولكن لا معنى للقول «أحضر المعطف صحبة القطن الذي صنع منه». لذا يتوجب أن يكون المعطف والقطن الجوهر نفسه.

يرد منظرو الانبثاق على (ح1) بالقول «إنكم تخلطون الغياب بعدم الوجود. التمثال المستقبلي غائب ـ وليس مخفيا في موضع ما في كتلة الرخام، لكنه كينونة». ما هو مجرد عدم ليس غائبا حقيقة وفق تصنيف نسق فيسيسكا. وعلى وجه الخصوص، يصنف هذا النسق الموجودات إلى جواهر، خصائص مفردة، حوادث، كليات، علاقة مصاحبة، مفرُدات أساسية، وغياب. تحتاز الثلاثة الأُول على واقعية، كلية. لذا، فيا يتعلق بالمتراجعة المفرغة، لا تحتاز الكليات على كلية الواقعية المصاحبة لها. للفئات الموجودات السبع كينونة إيجابية. لكنها كلها، حتى الغياب، قابلة لأن تعرف كما أنها موجودة. لذا، فإن غياب المعلول قبل انبثاقه ليس مجرد عدم.

في الابستمولوجيا، تعتبر معظم الأنساق المعرفة حدثا واعيا يقينيا يطابق الواقع ويسبب نجاحا عمليا. للرد على موروث *ارتيابي صارم دوفع عنه، استبق قبل القرن الحادي عشر أمثلة من قبيل أمثلة جتير المخالفة، حيث تنهار العلاقة بين الصدق والتبرير، شكلت نظريات مفصّلة في الصدق وسبل المعرفة السببية. هكذا هاجم أنصار مادية كارفاكا المعرفة الاستدلالية بأن تساءلوا «كيف تستطيع إثبات التعميم الكلي «كل ما يختص بـ س يختص بـ ص»، الذي يرتهن به كل استدلال من س إلى ص؟ الإدراك الحسي عاجز عن ضمان مثل ذلك التعميم وتأسيسه على استدلال مصادرة على المطلوب أو يفضي إلى متراجعة». في ردهم على هذا الهجوم، يركن البوذيون إلى التسليم بعلاقة ضرورية تحليليا أو سببيا بين كون الشيء دردارا [نوع من الأشجار] وكونه شجرة، أو بين الدخان والنار، في حين تتحدث نيايا عن المعرفة الحدسية بفئة س/ص برمتها عبر الكليات المدرَكة. فضلا عن مسائل الإدراك، الاستدلال، والشهادة اللفظية، أثيرت أيضا قضايا ساخنة من قبيل معرفة أن المرء يعرف، معرفة العقول الأخرى، علاقة المعرفة بالشيء، آلية خطأ الإدراك الحسي، والشك والجهل بوصفها أوضاعا معرفية. رؤية حبل على أنه ثعبان فهم من قبل البعض على أنه إدراك استرجاعي غير عادي لثعبان ماضوي حقيقي، ومن قبل آخرين على أنه رؤية شيء غير موجود؛ في حين اعتبرته طائفة ثالثة مجرد إخفاق في رؤية تميز الحبل الحاضر عن الثعبان المتذكر. وبالطبع ثمة تصور ابستمولوجي دقيق في الوهم يمكن توظيفه من قبل أنصار وخصوم المذهب اللاثنائي الذي يقر أن العالم وهم.

في علم الأخلاق، ولّفت *بهاجافادجيتا(نص ديني هندوسي مركزي) بين حياة العلم وحياة الحكمة عبر مذهبها الأخلاقي في الأداء الخالي من الرغبة للواجبات الاجتماعية. تحض البوذية بوجه عام على أخلاق الغيرية والعطف على الذين يعانون في عالم محزن. أما طقوسيو ميماسا فقد طوروا تصنيفا مفصلا للأوامر الفرضية والمقولية، حيث زعموا أحيانا أن الكلمة لا تحتاز على معنى إلا في سياق جملة تحض على فعل بعينه.

عن موروث قديم في تعريف الدراما والشعر، تطورت استاطيقا فلسفية خصبة في الموسيقا، التمتع

بالشعر، والعواطف. شغل الجدل حول درجات المعنى الإيحائي وتحليل المجاز أجيالا من علماء الاستاطيقا. إذا ما استثنينا طبائعي كارفاكا، كل مدرسة كلاسيكية أقرت الاعتقاد في *كارما التناسخ. التحرر من التناسخ اعتبر أعلى مثل الحياة، وإن قبل بطريقة واقعية غايات أخرى للحياة، مثل السرور، الازدهار، الاستقامة، والشفقة. ثمة فلسفة مركبة منهجيا في الصحة الجسدية طرحت من قبل كتاب طبي يسمى أيورفيدا.

رغم أننا ركزنا فحسب على الفلسفات الهندية القديمة والوسيطة، فإن التعليم السنكريتي الذي استعاد شبابه، خصوصا نيايا الجديدة، مع تأويلات كانتية أو ماركسية أو فتجنشتينية أو هيدجرية للنظريات التقليدية، فضلا عن تفكير فلسفي أصيل، عمل على الإبقاء على الفلسفة الهندية المعاصرة بالحيوية التي كانت عليها منذ ألف عام حين كان ميتافيزيقيو نيايا يجادلون البوذيين حول وجود بقرية أبدية في قمة الفرديات البقرية، وحين كان فلاسفة جينا يحاولون التوفيق بين الواقعيين وضد - الواقعيين عبر منظورهم التعددي في السبل البديلة لخلق العالم.

أي.سس.


J.N. Mohanty, *Reason and Tradition Indian Thought* (Oxford, 1992).

Karl Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Delhi, 1991).

Mark Sisderits, *Indian Philosophy of Language* (Deventer, 1991).

Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (Leiden, 1992).


* **الهندوسية، الفلسفة.** كلمة «هندوسي» مشتقة من كلمة يونانية تسيء نطق اسم نهر سندهو، الذي تسمى به أيضا حضارة وادي «اندو» التي ازدهرت في غرب الهند بين عام ي2500 و 1500 ق.م. نتج عن استيعاب هذه الثقافة سابقة الوجود من قبل المهاجرين الهندو إيريين أدبيات *الفيدا التي حفظت شفويا، والتي تنقسم إلى نصوص تتعلق بطقوس الزواج والقرابين، ونصوص التأملات الفلسفية والصوفية المتعلقة بالواقع النهائي وغاية الحياة. «الهندوسية» هو الاسم الغربي لمجموعة المعتقدات والممارسات الدينية المختلفة والمرتبطة بطريقة مرنة والمسماة «فيديكا» (بالإنجليزية «Vedic'») نسبة إلى تلك النصوص المقدسة.

خلافا للمسيحية والإسلام، الهندوسية دين لا يعني بهدي الناس مؤسس على المبدأ الفيديكي الذي يقر أن «الواقع واحد، لكن معلمي الأديان المختلفون يتحدثون بطريقة مختلفة». المعتقد الفيديكي في الحتمية الكونية، مقترنا بالاعتقاد في تناسخ الأرواح الفردية الخالدة خلود الله، يترجم إلى قانون *كارما، المبدأ الذي يقر أنه لا معاناة أو متعة يمكن أن تكون غير مستحقة. خلافا للجبرية، التي تعتبر الحياة عارضة إلى حد كبير وغير خاضعة لسيطرتنا، تعتبرها الحتمية الكارمية محكومة ناموسيا بأفعالنا الماضية التي لا يغفرها حتى الله. يقر*بهاجافاديتا ، المناظر للعهد الجديد، أن «الرب لا يخلق الأفعال أو السلوكيات البشرية». رغم أنه قسّم المجتمع إلى أربع طوائف، فإنه يتوجب ألا يعتبر مسؤولا عن كون المرء قد ولد في أسرة من القساوسة، الحكام، الجنود، التجار، أو العمال. وفق التسامح الفيديكي العام مع التنوع، تنقسم الفلسفية الهندوسية، في مقابل البوذية، *اليانية، والمادية الهندية، إلى ستة أنساق تسمى سامخيا، يوجا، نايس، فيزيسيكا، *فيدانتا، وميمامسا.

سامخيا، التي ربما تكون أقدم مدرسة تحتاز على مذهب فلسفي مستقل، مؤسسة على ثنائية أساسية بين أرواح متعددة، مراكز خالدة خاملة من الوعي الخالص، وطبيعة واحدة تتشكل من دمج مستمر متغير لمبادئ مادية ثلاثة، التنوير، الحركة، والعطالة. تختبر هذه التيارات الثلاثة في الطبيعة بشكل فعال عبر المتعة، الألم، والخدر. العقل، الأنوية، الأعضاء الحسية، وأجسام الكائنات الحية التي تعاني في هذا العالم إن هي إلا ثمرة هذه الطبيعة الموضوعية التي يحسب الوعي الذاتي أنها نفسه.

تقبل اليوجا معظم أجزاء هذا المذهب الأنطولوجي، وهي تقترح نهجا يتكون من ثماني خطوات لأسر تعديلات العقل الموجهة شطر الموضوع. تستطيع النفس عبر هذا النهج أن تعود إلى جوهرها المحض والخلاص من ثم من المعاناة. هذا هو نهج التحرر عبر التمييز التأملي بين النفس والطبيعة. الساماخيا إلحادية، في حين تتيح اليوجا مكانا لله الذي لا يخلق العالم لكنه النفس الأكثر كمالا التي تستطيع تهذيب الآخرين عبر التعليم.

تختلف نايي وفيزيسكا في الغالب في نظريتيهما الابستمولوجية، لكنهما يتفقان في مذهبيهما الميتافيزيقيين الذريين في المادة، الاعتقاد في خلود الروح، وواقعية عامة في كل المجالات. يصادر المذهب الفيزيسكي الأنطولوجي على سبع مقولات تصنف كل الأشياء التي يمكن معرفتها وتسميتها إلى مواد، نوعيات غير متكررة، حوادث، كليات طبيعية، علاقة التأصل أو كون الشيء متأصلا في شيء ما،

المفردات النهائية للبسائط، والغيابات. المدرسة النايية مسؤولة عن تطوير نظرية محكمة في الاستدلال الصحيح وقواعد الجدل البناء والهدام، ومن هنا جاء استخدام كلمة «نايي» بمعنى المنطق.

تتفرع الفينداتا، وهي تأويل للفلسفة الأصلية المتعلقة بالأجزاء *اليوبانشيدية من فيدا، إلى مدارس ثانوية متعددة. من هذه المدارس، لا ثنائية سامخرا، التي تنكر تعددية العالم ومماهاة الفرد بالنفس المطلقة، هي الأكثر شهرة.

تنشأ الميماسا عن تأويل منظومي لوصايا الفيديكية التي تبدو متضاربة. رغم إمعانها في توكيد الطقوس وقدراتها السببية الكارمية النظرية، فإنها طورت علم دلالة مفصل لجمل «ينبغي» وتصنيف دقيق لأدوات تأويلية. يطرح مؤلفوها من قبيل كوماريلا (550 ق.م.) براهين غاية في التعقيد لمقاومة مذهب البوذية وضد - العقلانية في النفس، العالم الخارجي، والكليات.

**أي.سي.**


S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, i (Cambridge, 1957).

D.avid Zilbermav, *The Birth of Meaning in Hindu Thought* (Dordrech, 1988).


*** هنري الجنتي (؟ - 1293).** درّس في كليات الآداب واللاهوت في جامعة باريس، كما كان رئيس الشمامسة في بروجيه وفي تورني. تستند شهرته الفلسفية على عمله ( *Summa Theologia*المختصر في علم اللاهوت) وعلى مجموعة من *Quodlibeta*، وهي ثبت لردوده على أسئلة تتعلق بمختلف القضايا كانت وجهت إليه في سياقات جدلية. أعماله توليفة بين *الأرسطية والأوغسطينية، رغم أن الفضل في أجزاء مهمة من فكره الميتافيزيقي، تتعلق بطبيعة الوجود بوصفه وجودا، إنما يرجع إلى ابن سينا. بخصوص مذهبه الأوغسطيني، يرى هنري أن معرفة الأشياء الطبيعية ترتهن جزئيا بالتنوير الإلهي، ما يعني أنه ليست هناك طريقة طبيعية بحتة في الدراية بالنظام الطبيعي.

**أي.برو.**


J. Paulus, *Henri le Gand: Essai sur les tendances de sa metaphysique* (Paris, 1938).


*** هوبز، تومس (1588–1679).** فيلسوف إنجليزي يعتبر عادة مؤسس الفلسفة الأخلاقية والسياسية الإنجليزية. أشهر أعماله ( *Leviathan*الطبعة الإنجليزية عام 1651؛ الطبعة اللاتينية عام 1668)، لكنه نشر ترجمات ثيوسيدس (عام 1628) وهوميروس (عام 1674–6) كما نشر ثلاثية فلسفية باللاتينية . De Corpor )عام 1655)، ) De Cive عام 1642؛ الترجمة الإنجليزية عام 1651)، و (1658) *De Homine* ـ تغطي المنطق، اللغة، البصريات، الطبيعة البشرية، القانون، والدين، فضلا عن النظرية الأخلاقية والسياسية. كتب أيضا في الاستاطيقا، الإرادة الحرة، والحتمية، كما أرخ بطريقة محابية بعض الشيء لفترة الحرب الأهلية. أيضا اشترك في جدل عاثر الحظ في الرياضيات بأن زعم أنه تمكن من تربيع الدائرة. كانت سكرتيرا لفرنسيس بيكون، زار جاليليو، كما دخل في جدل مع ديكارت.

يبدو أنه كان فخورا بكونه شديد الخشية، زاعما أنه أول من فر من الحرب الأهلية؛ وقد غادر إنجلترا متوجها إلى فرنسا عام 1640 وبقي في باريس فترة تصل إلى أحد عشر عاما. فسر خوفه بقوله إنه ولد خديجا (في الخامس من أبريل عام 1588) بسبب خشية أمه من مجيء أسطول الأرمادا الأسباني. غير أن كتاباته جريئة جدا. لقد نشر آراء عرف أنها سوف تستهجن بشدة من قبل طرفي الحرب الأهلية الإنجليزية. ناصر الملك ضد البرلمان، ما أكسبه عداوة أنصار البرلمان، لكنه أنكر الحق الإلهي الذي زعمه الملك، ما أكسبه عداوة الكثير من حاشية الملك، وإن نجا من عداوة الملك نفسه. أيضا طرح آراء تتعلق بالله والدين كان يرف أنه سوف تؤذي شهرته. قامت الكنيسة الكاثوليكية بوضع كتبه في قائمة الكتب الممنوعة، في حين قامت جامعة اكسفورد بطرد بعض أعضاء هيأة التدريس لتبنيهم مذهبه. نصح البعض بحرق كتبه بل بحرقه هو نفسه. وافته المنية في الرابع من شهر ديسمبر من عام 1679 بعد أن بلغ عمره واحدا وتسعين عاما، رغم أنه حظي بشهرة واسعة في قارة أوربا وفي إنجلترا، ظل شخصية مثيرة للجدل خلال كل فترة حياته.

يتبنى هوبز صراحة وبوضوح رؤية مادية. لقد حاول تبيان وجود تفسير معقول لكل السيكولوجيا البشرية، مثل الحس، المخيلة، الأحلام، الشهوة، والبغض عبر حركات يقوم بها الجسد. إنه لا يزعم تبيان كيف تتفاعل حركات الحس والخيال مع الحركة الحيوية، مثل التنفس وجريان الدم، كي يفسر الحركة الإرادية. كل ما يريد إثباته هو وجود تفسير مادي مرض للسلوك والمشاعر البشرية. المفهوم المركزي عنده في تبيان اتساق فلسفته في الحركة مع تفسير السلوك الإرادي هو مفهوم السعي.

بعد أن يقوم بتعريف المفهوم النظري الخاص بالسعي بوصفه البداية غير المحسوسة للحركة الإرادية، يوظف هوبز السعي في تعريف التعبيرات السيكولوجية

الأكثر شيوعا التي تشكل جزءا من تحليله لعواطف بعينها. «إن هذا السعي، حين يتوجه شطر شيء يسببه، يسمى بالميل أو الرغبة... وحين يكون السعي من الداخل، فإنه يسمى في العادة نفورا. ثمة علاقة آصرة بين المتعة والألم من جهة والميل والنفور من أخرى. أحيانا يعتبر المتعة والألم ظواهر مصاحبة، أي مجرد مظاهر لحركات الرغبة والنفور. غير أنه يطرح في مواضع أخرى تصورا ماديا أكثر تركيبا للمتعة والألم - المتعة مجرد رغبة في ما يحتاز عليه المرء أصلا. وفق هذا المذهب، التمتع بشيء يعني الرغبة في استمراره.

ما أن يحصل هوبز على مفهومي الميل والنفور، المتعة والألم، فإن تصوره في العواطف البشرية يغفل كلية العلاقة بين السيكولوجيا البشرية وفلسفته المادية. إنه يتبنى ببساطة نهج الاستبطان والخبرة، متيحا لنفسه حرية الاستعارة من تصور أرسطو في العاطفة. إنه يقر صراحة أن الاستبطان و الخبرة، لا الفلسفة المادية، توفر سبيل فهم السيكولوجيا البشرية الأساسي. في تقديمه لكتابه *Leviathan*، يقول «كل من ينظر إلى نفسه، ويعتبر ما يقوم به، حين يفكر، أو يطرح رأيا، أو يستدل، أو يأمل أو يخاف، ...، ويعتبر الأسس التي يؤسس عليه فعله ذاك، فإنه بذلك إنما يقرأ ويعرف ماهية أفكار كل الأشخاص الآخرين وعواطفهم حين يقومون بما قام به». يختتم هوبز تقديمه بزعم مفاده أنه طرح تصورا للجنس البشري، وأن ما يتوجب على أي شخص آخر القيام به هو «أن يعتبر، إن لم يجد نفسه ذات الشيء، فهذا الضرب من التعاليم لا يقبل أي إثبات آخر».

وبقدر ما لا يجد هوبز تعارضا بين مذهبه الميتافيزيقي والتصور الدارج للسيكولوجيا البشرية، فإنه لا يجد تعارضا بين تبني *الحتمية وقبول التصور الدارج للحرية البشرية. إنه يزعم أنه لا تعارض بين الحرية البشرية والحتمية المادية أو علم الله الكلي وقدرته الكلية. وفق هذا المذهب، كل ما تتطلبه حرية المرء هو أن ينشأ فعله عن إرادته. وعلى اعتبار أن هوبز يعرف *الإرادة بأنها «الميول الأخير (شطر القيام بفعل أو إهماله)، الميول الذي يفضي مباشرة إلى الفعل أو الإهمال»، فإن كل ما يحتاجه المرء كي ما يكون حرا هو أن يسلك كما يريد. يتوجب أن يتضح أن هذا النوع من الحرية يتسق مع الحتمية المادية قدر ما يتسق مع علم الله الكلي وقدرته الكلية. غير أنه قيام المرء بما يريد لم يعد يعتبر من قبل الكثير من الفلاسفة، منذ عهد فرويد على أقل تقدير، شرطا كافيا للإرادة الحرة. خلافا لهوبز، لا تعني الإرادة الحرة عندهم «حرية المرء [في القيام] بما ما لديه الإرادة، الرغبة، أو الميل شطر القيام به». عوضا عن ذلك، فإنهم يرون أن الإرادة الحرة إنما تشير إلى قوة عند الشخص تتعلق برغباته، مثال القدرة على تغيير رغباته استجابة لتغير في الظروف. عند هوبز، العقل هو تلك القوة، ورغم أنه لا يقيم علاقة صريحة بين العقل وحرية والإرادة الحرة، فإنه بالمقدور اعتباره رائد التساوقية المعاصرة التي تقر ذلك.

لدى هوبز رؤية عادية، وإن كانت متشائمة، في *الطبيعة البشرية. إنه يعتقد أن الأطفال يولدون غير معنيين بشيء سوى أنفسهم، وأنه عبر التربية والتدريب المناسبين قد يصبحون معنيين بالآخرين وبالسلوك بطريقة مقبولة أخلاقيا. غير أنه يذهب إلى أن معظم الأطفال لا يتلقون لسوء الحظ مثل هذا التدريب. هكذا يقر أن معظم الناس معنيون أساسا بأنفسهم وبعائلاتهم، وأن قليلا منهم فحسب تحفزهم رعاية أغيارهم. إنه لا ينكر أن بعض الناس مهتمون بغيرهم، وفي كتابه سالف الذكر يضمّن في قائمته الخاصة بالعواطف التعريفات التالية: «الرغبة في خير الآخرين، الأريحية، الإرادة الخيرة، الإحسان. وبالنسبة للإنسان بوجه عام، الطبيعة الخيرة» و«حب الأشخاص نسبة للمجتمع، العطف». لكنه لا يعتقد أن مثل هذه العواطف سائدة إلى حد كاف بحيث يهتم بها في تشكيل المجتمع المدني.

وفق تعريف هوبز للإرادة بوصفها الميول الذي يفضي إلى الفعل، يلزم أننا نسلك دوما وفق رغباتنا. ولأن هوبز يقر أيضا أن «الاسم العام لكل الأشياء التي يرغب فيها، قدر ما هو مرغوب فيها، هو الخير»، يلزم أيضا أن كل إنسان ينشد ما يعد خيّرا عنده. لكن هذا لا يعني كما يذهب البعض أن هوبز يرى أن كل الناس يسلكون وفق مصالحهم الخاصة (وهذا مذهب يعرف بالأنوية السيكولوجية)، وأنه لا أحد طبع على الخير أو يرغب في السلوك بطريقة عادلة. لقد رأينا من تعاريفه سالفة الذكر أنه يسلم بوجود الأريحية والعطف، رغم أنه لا يعتقد أنهما سائدان. وعلى وجه مماثل، فإنه لا ينكر أن القليل من الناس محفز بقوة من قبل رغبة في السلوك العادل. يستبان هذا من التعريفات التي يطرحها؛ مثال قوله إن الشخص العادل هو الشخص «الذي يبتهج بالمعاملات المنصفة»، يدرس «كيف يقوم بالسلوكيات القويمة»، ويسعى «في كل الأشياء للقيام بما هو عدل». أيضا فإنه يسلّم بإمكان أن نتأثر بشدة بالإجحاف والضرر، كما يتضح من تعريفه للسخط على أنه «الغضب بسبب أذى عظيم لحق بشخص آخر، حين

نعتبر أن ما حدث قد حدث إضرارا»؟

لأسباب عديدة يعد من المهم عند هوبز أن الناس محفزون من قبل رؤاهم الأخلاقية. أولا، يزعم أن الرؤى الأخلاقية الباطلة تشكل أحد أهم أسباب الحرب الأهلية، ولذا فإنه يعتقد أن محاولته توفر التصور الصحيح في الأخلاق وقد تحتاز على فوائد عملية مهمة. ثانيا، يؤسس هوبز إلزام المواطنين بطاعة القانون على وعدهم بالطاعة. إنه يقول صراحة إن المرء «ملزم وفق عقده، أي أنه يتوجب عليه أن يبرّ بوعده». ثالثا، عرف هوبز أن الخطر الذي يتهدد استقرار الدولة لا ينشأ عن مصالح مواطنيها الذاتية العادية، بل ينشأ عن مصالح قلة من الأشخاص أصحاب مراكز القوة الذين يقومون باستغلال رؤى أخلاقية باطلة. إنه يعتبر مقاومة تلك الرؤى، وطرح رؤى صحيحة في الأخلاق، وفي علاقتها بالدين، من أهم واجبات الملك.

مذهب هوبز في العلاقة بين *العقل و*العاطفة مذهب معقد ودقيق جدا. العقل ليس عبدا للعواطف، كما يقر هيوم، كما أن العواطف لا تعارض العقل ضرورة، كما يبدو أن كانت تعتقد. عقل الجميع يحتاز على ذات الغايات طويلة المدى، الغايات التي تستمر طيلة الحياة، ألا وهي تجنب الموت الذي يمكن تجنبه، الألم، والعجز. بيد أن للناس عواطف مختلفة، تفضي ببعضهم إلى السلوك بطرق تعارض تحقيق العقل غاياته، في حين تفضي عواطف أخرى بهم إلى السلوك بطرق تعزز تلك الغايات. أيضا فإن العقل يختلف عن العواطف كونه معنيا بغايات طويلة المدى، تستمر طيلة الحياة، ما يجعله لا يقتصر على اعتبار النتائج المباشرة بل يعنى بالنتائج طويلة الأمد. فضلا عن ذلك فإنه معني بتحديد أنجع سبل تحقيق تلك الغايات. في المقابل، تستجيب العواطف للنتائج المباشرة المرغوب فيها، دون اهتمام بالنتائج طويلة الأمد غير المرغوب فيها.

أعتقد أن مذهب هوبز في *العقلانية و*العواطف تصور دقيق إلى حد مناسب للرؤية العادية. إننا نقر أن للناس عواطف مختلفة، وأن العقلانية عنهم متماثلة. أيضا، يسلّم كثير منا مع هوبز بأنه حين يتعارض العقل مع العاطفة، غالبا ما يذعن البشر لعواطفهم، رغم أنه يتوجب عليهم الانصياع لعقولهم. مثال ذلك أن كثيرا منهم يسلكون وفق عواطفهم حين يتهدد قيامهم بذلك حيواتهم، وهذا سلوك تعوزه العقلانية. إن كون مذهبه في العقلانية يختلف عن المذهب الهيومي المخطئ والسائد فلسفيا في العقل بوصفه وسيلة قد يفسر لماذا تعرض لسوء تأويل شائع.

مذهب هوبز في كلية العقل يمكّنه من صياغة قواعد عامة للعقل، قوانين الطبيعة، التي تسري على كل الناس. خلال كل أعماله، يستمر هوبز في إقرار أن قوانين الطبيعة إنما يمليها العقل، وأنها معنية وفق ذلك بالحفاظ على الذات. بيد أن ممليات العقل التي يناقشها هوبز بوصفها قوانين الطبيعة ليست معنية بالحفاظ على أشخاص بعينهم، بل معنية على حد تعبيره «بالحفاظ على الناس بوصفهم جماهير». إنها ممليات العقل الناشئة عن الحرب والفوضى المدنية. غاية تلك الممليات هي السلام. هذه هي قوانين الطبيعة التي يقر هوبز أنها توفر قاعدة موضوعية للأخلاق. «إن العقل يقر أن السلام خيّر، وهذا يستلزم أن كل سبل السلام الضرورية خيّرة أيضا، ومن ثم فإن التواضع، الإنصاف، الثقة، الإنسانية، الرحمة، (التي أثبتنا أنها ضرورية للسلام) سلوكيات أو عادات خيرة، أي فضائل». إن هوبز، متأسيا بأرسطو، يعتبر الأخلاق سارية أساسا على السلوكيات أو العادات.

يسمح التصور الذي سلف إيجازه لهوبز باعتبار الشجاعة، الحكمة، وضبط النفس، فضائل شخصية، كونها تفضي إلى الحفاظ على الفرد الذي يحتازها، وبتمييزها عن الفضائل الأخلاقية، التي تفضي عبر إفضائها للسلام إلى الحفاظ على الجميع. لذا فإن هذا التصور في العقل الذي يقر أنه يروم الحفاظ على الذات يوفر تبريرا للفضائل بنوعيها الشخصي والأخلاقي. الفضائل الشخصية تدعم مباشرة الحفاظ على الذات، والفضائل الأخلاقية وسائل للسلام والمجتمع المستقر، اللذين يعدان أساسيين للحفاظ المستديم. إن هذه المحاولة البسيطة والأنيقة في التوفيق بين المصلحة الذاتية العقلانية والأخلاق ناجحة على حالها بسبب الرؤية المقيدة التي يقرها هوبز بخصوص غاية العقل. قد يكون من المعقول إقرار أنه من صالح المرء دائما، حين يعتبر بوجه عام، أن يحتاز كل الفضائل الأخلاقية. لكنه من المعقول تماما إقرار هذا الأمر حين تقتصر غاية العقل على الحفاظ على الذات.

يمكن توضيح أهمية العقل عند هوبز من حقيقة أن قوانين الطبيعة وحق الطبيعة مؤسسة عليه. في دولة الطبيعة يملي العقل على كل شخص وجوب نشدان السلام حين يكون بمقدوره القيام بذلك بطريقة آمنة، الامر الذي يفضي إلى قوانين الطبيعة؛ لكن حين يعتقدون أنهم يواجهون خطرا، حتى في المستقبل البعيد، فإن العقل يسمح له باستخدام أية وسيلة يرى أنها تناسب أكثر من غيرها تحقيق الحفاظ المستديم على

نفسه، وهذا ما يفضي إلى حق الطبيعة. ولكن إذا احتفظ كل شخص بحق الطبيعة، سوف ينتج ما يسميه هوبز بدولة الطبيعة، حيث تكون حياة الإنسان «منزوية، فقيرة، بغيضة، همجية، وقصيرة». للحصول على حفاظ مستديم، غاية العقل، يتوجب على الناس خلق مجتمع مستقر؛ وهذا يتطلب منهم تخليهم عن حق الطبيعة. إن هذا لا يعني سوى التخلي عن الحق في إقرار ما هو أفضل وسيلة عند الفرد لتحقيق الحفاظ طويل الأمد؛ إنه لا يعني التخلي عن حقه في الاستجابة لما يتهدده مباشرة. سوف يكون من المنافي للعقل ألا يستجيب المرء مباشرة، ولذا فإنه إذا بدا أن المرء يتخلى عن حقه في الاستجابة لمثل هذه المخاطر، فإن ذلك يشير عند هوبز إلى أنه إما لا يعني ما يبدو أنه يعني، أو أنه يسلك بطريقة لا عقلانية ومن ثم غير قادر على التخلي عن أي حق. هكذا يعتبر هوبز الدفاع عن النفس حقا غير قابل للنقل ـ فلا شيء يعد تخليا عنه.

بيد أن هوبز يجادل بأن تخلي المرء عن حقه في إقرار ما يعد الأفضل نسبة إلى الحفاظ المستديم، بحيث يترك ذلك لأشخاص أو مجموعة بعينها نسميها السلطة، يشكل أفضل وسيلة لضمان حفاظ المرء المستديم، شريطة أن يتخلى الآخرون أيضا عن حقهم الطبيعي في الحكم. وعلى اعتبار أن السلطة صانعة القوانين، فإن هذا البرهان الذي يبدو قويا ومفارقيا يتماهى مع محاجة تبرر طاعة القانون طالما أذعن إليه بشكل جماعي. الفشل في طاعة القانون يرجح الفوضى والحرب الأهلية، ومن ثم فإنه يعمل ضد ممليات العقل، الذي ينصح بأن ينشد المرء الحفاظ على ذاته بطرق سلمية. بالسماح باستثناء الدفاع عن النفس، يطرح هوبز دليلا قويا على أن العقل يدعم دوما طاعة القانون المدني.

رغم أن هوبز يسمى بمنظّر *العقد الاجتماعي، فإنه لا يعتبر أساس الدولة متعينا في العقد أو الميثاق المتبادل، بل في ما يسميه الهدية المجانية. نظريا، قد نعتبر هذه الهدية نتيجة لتعاقد يتم بين الناس أنفسهم بحيث يهدون بالمجان حقهم في الطبيعة لسلطة ما خشية أن يعيش بعضهم مع بعضهم دون سلطة، أي في دولة الطبيعة. غير أن هوبز يعتقد أن الدول تشكل طبيعيا حين يقوم الناس، بسبب خوفهم من شخص أو جماعة قادرة على قتلهم، بإهداء حقهم في الطبيعة مباشرة إلى تلك السلطة. إنهم يعتقدون أن تخليهم عن ذلك الحق لتلك السلطة هو السبيل الوحيدة لإنقاذ حيواتهم. بصرف النظر عن الطريقة التي يتم بها تشكيل الدولة، لا يتم التعاقد بين الرعية والملك، بل يقوم بمنحه هدية مجانية هي الطاعة، آملة العيش في أمن أعظم.

بقيام المرء بإهداء حقه للملك مجانا يصبح ملزما بطاعته، ومن الإجحاف أن يمرق عنه، فالإجحاف هو القيام بما تخلى المرء عن حق القيام به. وعلى اعتبار أن الملك لم يستول على أي حق من حقوق الرعية، فإنه ليس مجحفا. غير أنه بقبوله هدية الرعية المجانية، يصبح تحت طائلة قانون الطبيعة الذي يمنع الجحود. هكذا يكون مطلوبا منه أن يسلك بحيث «لا يتأتى للمانح أن يندم على إهدائه ما أهدى»، وهذا هو علة قول هوبز «أصبحت كل واجبات الحكام الآن متضمنة في جملة واحدة، أمن الناس هو القانون الأعظم».

يعتبر هوبز الإجحاف نوع الأخلاق الوحيد الذي يمكن أن يعاقب عليه بطريقة شرعية وهذا عنده هو علة أهمية تبيان استحالة أن يقوم الملك بفعل الإجحاف. إنه لا يزعم إطلاقا استحالة أن يكون الملك لا أخلاقيا أو استحالة وجود قوانين لا أخلاقية أو سيئة. على ذلك، إذا كان السلوك اللاأخلاقي من قبل الملك مجحفا، فإن أي سلوك لا أخلاقي يقوم به سوف يكون ذريعة لعقابه، أي لقيام الحرب الأهلية. لتنكب هذا الإمكان، يجادل هوبز بأنه يستحيل على الملك أن يكون مجحفا وباستحالة وجود قوانين مجحفة. ما هو أخلاقي ولا أخلاقي محدد من قبل ما يفضي إلى سلام دائم، وما هو عدل وما ليس عدلا محدد بقوانين الدولة. في هذه الحالة، من غير الأخلاقي أن نقر إمكان أن يسلك الملك بطريقة مجحفة. ذلك أن هذا الإقرار يناقض استقرار الدولة ومن ثم يتضارب مع السلام الدائم.

يعتقد هوبز أنه إذا أكره الناس على الاختيار بين أوامر الله وأوامر الملك لاختار معظمهم طاعة الله. هكذا يبذل هوبز جهدا مكثفا في محاولة تبيان أن الإنجيل يدعم رؤاه الأخلاقية والسياسية. أيضا يحاول هوبز التشنيع بتلك الرؤى الدينية التي تفضي إلى المروق عن القانون. إنني لا أرتاب في أن هوبز، شأنه في ذلك شأن الأكويني، قد اعتقد مخلصا في وجوب اتفاق الإنجيل مع العقل، كونهما ينبعان من المصدر نفسه، ألا وهو الله. ولكن حتى لو أنه تبنى رؤى دينية أصيلة، فإن الله لا يقوم بدور أساسي في فلسفته الأخلاقية أو السياسية. إنه يرى أن كل البشر العقلانيين، حتى المؤلهة والربوبيين، ملزمون بطاعة القوانين الطبيعة وقوانين الدولة المدنية، لكنه ينكر صراحة أن المؤلهة والربوبيين ملزمون بطاعة أوامر الله. على اعتبار أن العقل عنده هو المرشد الوحيد للسلوك الذي يتوجب على الجميع الاقتداء به، فإن الله بوصفه مصدر العقل لا غنى عنه

إطلاقا.

عند هوبز، الفلسفتان الأخلاقية والسياسية ليستا مجرد تمرين أكاديمي؛ إنه يرى أنهما يحتازان على أهمية عملية خطيرة. هكذا يقر أن «المسائل المتعلقة بحقوق الهيمنة، والطاعة الواجبة على الرعية هي النذير بقيام حرب أهلية»، وهو يفسر قيامه بكتابة *De Cive* قبل الأعمال التي توجب أن تسبقه بكونه محاولة لتجنب الحرب الأهلية. إن فلسفته الأخلاقية والسياسية مرشدة من قبل بغاية بعينها: تحقيق السلام وتنكب الحرب، خصوصا الحرب الأهلية. حين يخطئ، فإنما يخطئ عادة في محاولته تحديد علة السلام في أقوى صيغها. في زمن الأسلحة النووية، حيث يكون تدمير أمم بأسرها بسهولة القضاء على شخص مفرد في عهد هوبز، نحسن صنعا حين نعطي المزيد من الاهتمام للفيلسوف الوحيد الذي كان تحقيق السلام عنده الغاية الأساسية من الفلسفة الأخلاقية والسياسية.

**ب.ج.**

*المادية.


D. Baumgold, *Hobbes's Political Theory* (Cambridge, 1988).

D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford, 1969).

J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge, 1986).

G.S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, NJ, 1986).

L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1936).

H.Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957).


*** هوبهاوس، ليونارد تريلوني (1864–1929).** فيلسوف اجتماعي، وعالم اجتماع، وصحفي سياسي إنجليزي. بدأ حياته العملية مدرسا للفلسفة في كروبس كريستي كوليج في اكسفورد. أنكر *المثالية البريطانية السائدة في اكسفورد (رغم أن أعماله في الفلسفة الاجتماعية تشي بتأثره بها)، وقد التحق بهيأة تحرير *Manchester Gardian* عام 1897. تعبر مقالاته الصحفية الكثيرة عن رؤية يمكن وصفها بالرؤية «الاشتراكية الليبرالية أو الديمقراطية». عند الفيلسوف المعاصر يعد هوبهاوس شخصية بناءة بسبب طريقته في الجمع بين اهتمامات متنوعة تشمل علم نفس الحيوان، علم الاجتماع، علم الأخلاق، الفلسفة الاجتماعية، المنطق، الابستمولوجيا، والميتافيزيقا، دون عقد التمييز الحاسم والمثير للجدل بين الدراسات الامبيريقية، المفهومية، والمعيارية، الذي أفقر الفلسفة في القرن الحالي. إسهامه الأساسي في علم الاجتماع و*الفلسفة الاجتماعية هو كتابه *Principles of Sociology* (1921-4) والعرض الأكثر تماما لرؤيته الفلسفية في *Development and Purpose* )الطبعة الثانية، عام 1927).

**ر.س.د.**

*الليبرالية.

*** هودجسون، شادورث هولوي (1832–1912).** ابستمولوجي وميتافيزيقي بريطاني بشر و/أو أثر في *الفينومينولوجيا، *البراجماتية، وفلسفة العمليات. كان الرئيس المؤسس لجماعة أرسطية أصبحت الآن شهيرة، رغم أنه لم يدرّس في أية جامعة. أثر مذهبه القائل إن الأشياء هي «ما تعرف به» على امبيريقية جيمس المتطرفة واستبق رد هوسرل الفينومينولوجي. توكيده أن اختبار الحقيقة «يرتهن بالمستقبل» إنما ينذر بأشكال متأخرة من الامبيريقية، خصوصا البراجماتية. عزا أهمية كبيرة للعلاقة بين القابلية للتمييز الامبيريقية والقابلية للعزل، وهذا تعليم قريب من رد هوسرل للجواهر. طور قبل جيمس أو برجسون نظرية زمانية في الوعي بوصفه تيارا أو مجالا، وقد استبق بوجه عام فلسفة العمليات عبر اعتبار «العملية ـ المحتويات» أساسية لتحليل الخبرة.

**ب.هـ.هـ.**


Andrew J. Reck, 'Hodgson's Metaphysic of Experience'. in John Sallis (ed.), *Philosophy and Archaic Experience* (Pittsburge, 1982).


*** هورنزباي، جنفر (1951– ).** أستاذة في كلية بركلي، بلندن، تنكر في مذهبها في فلسفة *الفعل أن «الأفعال حركات جسدية» وتقر أنها «تحدث جميعا داخل الجسم». بعد أن تميز بين الفعل الأساسي سببيا والفعل الأساسي غائيا، تجادل بأن الأول، مثال تحريك الذراع، ليس حركة جسدية، بل «محاولة» تعد السبب الداخلي لمثل هذه الحركة. سوف نسلّم بأن محاولة المرء تحريك ذراعه المشلولة ليس فعلا، لأنه يخفق في إنتاج حركة؛ ولكن إذا نجحت المحاولة في تسبيب حركة الذراع بالطريقة العادية، عبر تقلصات عضلية مناسبة، فإن المحاولة فعل. هكذا تكون الحركات الجسدية ضرورية إذا كان للمحاولة أن تكون فعلا، لكن الفعل نفسه يتوجب أن يماهى بالمحاولة، التي تحدث «داخل الجسم».

**أو.ر.جي.**

*الفاعل؛ الجنسية.


Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980).


*** هوروتش، بول (1947– ).** أستاذ الفلسفة في جامعة لندن، سبق أن درّس في معهد ماستشوست

للتقنية. ولد في إنجلترا، ودرّس الفيزياء في اكسفورد قبل أن يذهب إلى ييل لمدة عام واحد ثم إلى كورنل، حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة.

يتعين إسهامه الأساسي في هذا الموضوع في كتب ألفها حول المنهج العلمي، لاتماثلية الزمن، ومفهوم الصدق. عرض أول معالجة عامة للنهج العلمي من منظور بيزي، وطرح نظرية موحدة في جوانب السببية «الموجهة»، الانتروبيا، «الآن»، التدبر، التفسير، والمعرفة، وفي الآونة الأخيرة طرح تصورا تقليصيا في الصدق، فاحصا مترتباته نسبة إلى الجدل حول الواقعية، الغموض، وطبيعة المعنى.

تعرض أعماله وعيا معمقا بترابط مختلف مجالات الفلسفة، واعتقادا في وضوح التمييز بين الإشكاليات الفلسفية والعلمية، وولعا فتجنشتانيا بتقويض الأسئلة عوضا عن الإجابة عنها بشكل مباشر.

ن.ب.


Paul Horwich, *Probability and Evidence* (Cambridge, Mass., 1982).

———, *Asymmetries in Time* (Cambridge, Mass., 1987).

———, *Truth* (Oxford, 1990).


*** هوسرل، ادموند (1859–1938).** فيلسوف ألماني يعد مؤسس ومصمم *الفينومينولوجيا البارع. اهتمت أعماله المبكرة *On the Concept of Number* (1887) و *Philosophy of Arithmetic* (1891) بالنفسانية، محاولة تأسيس المنطق والحساب على علم النفس. مفهوم التعدد مثلا يفسر عبر الفعل الذهني الخاص بجمع محتويات مختلفة من الوعي في تمثيل واحد، مثل رؤية أناس متمايزين بوصفهم جماعة واحدة. تأثر جزئيا بنقد فريجه فتخلى عن مذهبه، حتى جادل في كتابه *Logical Investigations* (1900-1; tr. London, 1970) بأن المنطق غير قابل لأن يرد إلى علم النفس. مثال ذلك الإقرار:

(1) إذا كان كل البشر فانين وكل اليونانيين بشر، فإن كل اليونانيين فانون

لا تستلزم وليست مستلزمة من

(2) كل من يعتقد أن كل البشر فانون وكل اليونانيين بشر يعتقد أيضا أن كل اليونانيين فانون

أو:

(3) من يعتقد أن كل البشر فانون وكل اليونانيين بشر لا يعتقد بأنه ليس كل اليونانيين فانين.

(أيضا فإن (1) لا تكافئ قاعدة التفكير الصحيح:

(4) من يعتقد أن كل البشر فانون وكل اليونانيين بشر ملزم بأن يعتقد أن كل اليونانيين فانون.)

نستطيع أن نجادل وفق القدر نفسه من المبررات بأن الإقرار الامبيريقي، مثال «ليست الأرض مسطحة» يتكافأ مع قاعدة، «ليس ثمة من هو ملزم بالاعتقاد بأن الأرض مسطحة». لو كانت (1) تتكافأ مع (2) أو (3)، سوف تكون (1) في أ فضل الأحوال محتملة، وسوف تفترض وجود الظواهر الذهنية. أيضا فإن هذا الزعم دائري لأن أية محاولة لاشتقاق (1) من (2) أو (3)، أو، بوجه عام، لاشتقاق المنطق من علم النفس، ملزمة بافتراض بعض قواعد المنطق. (ثمة اعتراضات مناظرة يمكن إثارتها ضد الزعم بأن صدق (1) يرتهن بمعاني الألفاظ المستخدمة في التعبير عنها أو «بقواعد اللغة». إذا أولت هذه على اعتبار أنها تعميمات امبيريقية تتعلق باللغات الطبيعية.)

ثمة حاجة للتمييز بين المقصود أو المراد، مواضيع *الوعي من جهة، وأفعالنا السيكولوجية أو خبراتنا، وعينا بمثل هذه المواضيع من جهة أخرى. (نشأت فكرة الموضوع «المقصود» عن الفلسفة الوسيطة عبر برنتانو.) يتعامل المنطق مع ما هو مقصود، لا مع فعل عنيه. أشياء الوعي تبدو لنا؛ إنها «ظواهر»، في حين أن الأفعال النفسية تختبر فحسب. (نستطيع تأمل الأفعال النفسية بحيث نجعل منها ظواهر. لكنها لن تعود أفعالا حقيقية مختبرة، بل موضوع أفعال أخرى.) الأفعال النفسية، مثل أية كينونة حقيقية أخرى، كينونات فردية ضرورة؛ لكن المقصود كينونة مثالية وقد يكون كليا. إذا كنت مثلا أفكر في الحب، فإن تفكيري فعل فردي متميز عن أفعال التفكير الأخرى؛ لكن الحب الذي أفكر فيه قد لا يكون حبا فرديا، بل الحب بوجه عام. هكذا تكون المواضيع «المقصودة» ماهيات، والماهيات والعلاقات القائمة بينها هي ما يقوم المنطق بوصفها. لقد تحير هيدجر (مثل ادورنو) من انبعاث النفسانية البادي في المجلد الثاني من *Logical Investigations*: "ولكن إذا كان بالإمكان عزو هذا الخطأ الجسيم إلى عمل هوسرل، فما الوصف الفينومينولوجي لأفعال الوعي؟ فيم يكمن ما هو متفرد في الفينومينولوجيا إن لم يكن في المنطق ولا علم النفس؟»

لبضع سنوات لم ينشر هوسرل سوى القليل بعد كتابه *Logical Investigations*، لكنه استمر في تطوير أفكاره عبر المحاضرات. مثال ذلك، في عام 1905، تناول في *Lectures on the Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (أعده هيدجر للنشر عام 1928؛ ترجم عام 1964 من قبل دار (The Huge)، إشكالية كانت أقلقت القديس أوغسطين ووليام جيمس: كيف يتسنى

لي أن أختبر موضوعا ممتدا زمنيا بوصفه كذلك؟ هبني أستمع إلى نغمة تتكون من عدة نوتات، 1، 2، 3، 4،... تحدث كل منها في وقت بعينه، ت1، ت2، ت3، ت4، ... إذا كنت في كل زمن تن أسمع فحسب النوتة التي تعزف في ذلك الزمن ن، وليس لدي وعي بالنوتات التي عزفت قبل ذلك الزمن، فليس هناك زمن أعي فيه نغمة ممتدة زمنيا، بل أسمع فحسب النوتة التي تعزف الآن. (إذا تحرينا الدقة، لست واعيا حتى بحدوث النوتة الآن، لأن الوعي بالحاضر بوصفه كذلك يستلزم وعيا بما قبله وما بعده.) من جهة أخرى، إذا كنت أسمع بقدر القوة نفسه كل النوتات السابقة، فإنني مرة أخرى لا أسمع نوتة مستديمة، بل أسمع نشازا يبعث على الصمم. أساس حل هوسرل هو التالي: في أي زمن معطى، ت9 مثلا، أحصل على «انطباع أولي» عن النوتة يحدث الآن، النوتة 9. ليس لدي الآن انطباع أولي بالنوتة 8، لكنني «أحتفظ به»، بمعنى أنني أعيه بوصفه مر لتوه. حين تحدث النوتة 10، أعي النوتة 9 بوصفها مرت لتوها، والنوتة 8 بوصفها ماضيا أبعد. باستمرار النغمة، تستمر النوتة 8 في الابتعاد و«تبدو» في حالة «تعديلات تذكرية» متغيرة باستمرار. على هذا النحو، لا أحتفظ بحسب بنوتات النغمة المفردة فحسب، بل أحتفظ أيضا بترتيب حدوثها. وعلى وجه مماثل، «أحدس» مسارها المستقبلي. إذا لم يسبق لي أن سمعت النغمة من قبل، يكون حدسي أقل تحديدا من تذكري أو احتفاظي به، لكن تتبع النغمة يتضمن توقع أن مسارها المستقبلي سوف يكون ضمن قيود بعينها. (إذا كان علي أن أنهي هذا المقال بالكلمات «وهذا يختتم تصوري للأهرامات»، فإن مفاجأة القارئ تشير إلى أنه بقراءة هذا الجملة، احتفظ (بقراءته) جملا أسبق وأنه أثناء قراءته الجمل الأسبق حدس، بطريقة أو أخرى، المسار المستقبلي للمقال.) تفترض الذاكرة العادية أو «الثانوية» الاحتفاظ أو الذاكرة «الأولية» لكنها تتميز عنه. إذا حاولت تذكر طور مبكر للنغمة، فإن هذا يفسد من إعجابي بالطور الراهن؛ في المقابل، فإن الاحتفاظ بأطوار مبكرة يعد جوهريا لإعجابي بالطور الراهن. أيضا فإن الحدس يفترض على نحو مماثل التوقع لكنه يتميز عنه. غير أن هوسرل لا يعتبر (كما يقترح مثال النغمة المكونة من عدة نوتات) أن الزمن مقسم إلى سلسلة من اللحظات أو الفترات المتامايزة؛ وعينا بالزمن «تدفق مستمر».

في العمل المهم التالي *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (1913; tr. London, 1931)، يطرح هوسرل مجموعة من المفردات الاصطلاحية. مثال ذلك، فعل الوعي هو *noesis*، في حين أن موضوعه المقصود هو *noema*. المنطق والرياضة البحتة مؤسسان على حدس *الماهيات (*Wesensschau*) أو [ *eide*تصويري] و«الفينومينولوجيا» هي التحليل الوصفي للماهيات بوجه عام. لا يمكن فحسب تحليل الأشياء، مثل أشياء الإدراك الحسي، على هذا النحو، بل يمكن أيضا تحليل أفعال الوعي. غير أنه سوف يتوجب «رد» تلك الأفعال إلى ماهية أو "(*eidos*الرد التصويري»). الفينومينولوجي ليس معنيا مثلا بأفعال الإدراك الحسي المفردة، بل بالأوجه الأساسية المشتركة بين كل مثل هذه الأفعال. أيضا فإن القيم الأخلاقية والاستاطيقية، الرغبات والعواطف، عرضة للتقصي الفينومينولوجي.

وفق رؤية هوسرل، يتوجب على الفينومينولوجي أن يقوم بـ *epoch* أو تعليق الحكم، بخصوص وجود أشياء الوعي. مثال ذلك، في تحليل جوهر الأشياء المدركة حسيا، لا يتوجب أن نفترض الأشياء التي تكون من قبيل الأشجار والطاولات موجودة ومرتبطة سببيا مع أعضائنا الحسية، بل يجب أن نركز حصريا على البنية الأساسية للوعي الحسي. يجب أن نعلق، أو أن «نضع بين أقواس»، «الموقف الطبيعي» إزاء العالم. ذلك أن هوسرل، مثل ديكارت، يدافع عن «الفلسفة بوصفها علما محكما» (وهذا هو عنوان مقالة كتبها عام 1911)، الفلسفة بوصفها القاعدة اليقينية لعقائدنا المشكوك فيها، وإن كان معظمها صحيح، بخصوص العالم الامبيريقي.

غير أن هوسرل يختلف مع ديكارت في أمر حاسم. لقد انتقل ديكارت في عجالة من «أنا أفكر» إلى النتيجة التي تقر أنني «شيء مفكر». يزعم هوسرل أنه يتوجب وضع الاعتقاد بأنني شيء يفكر بين قوسين. أنا، الذي أعي الأشياء، لست جوهرا مفكرا، ولا شخصا متجسدا، بل إنني لست حتى تيار خبراتي ـ ذلك أنني أعي خبراتي، وبمعنى ما متميز عنها؛ إنني الأنا المحضة الترانسندنتالية، ما يسميه كانت «الأنا أفكر» الذي «يتوجب «أن يصطحب كل تمثلاتي». ليس بالمقدور وضع الأنا الترانسندنتالي، أو «الذاتية الترانسندنتالية» نفسها بين قوسين، تماما كما أن الشك الديكارتي غير قابل لأن يسري على وجود الشاك نفسه. لذا، الذاتية الترانسندنتالية وحدها التي تعد «غير ـ نسبية... بينما العالم الواقعي يوجد حقا، لكنه من حيث الماهية يعد نسبيا للذاتية الترانسدنتالية، بحيث لا يستطيع أن يحتاز

على معناه بوصفه واقعا موجودا إلا بوصفه نتاج المعنى المقصود للذاتية الترانسدنتالية». إن هوسرل هنا يشتق نتيجة مثالية، مفادها أن الأشياء مكونة من قبل الوعي ولا تستطيع أن توجد بدونه، من المقدمة الصادقة التي تقر أنه لا شيء يمكن تصوره دون أن يكون موضوعا للوعي. الخطأ إنما يتوقف على أحد الخلطين التاليين أو كليهما: (1) الخلط بين الموضوع القصدي والموضوع الواقعي - حين أتصور موضوعا، أجعله موضوعا لوعيي، لكنني لا أجعله بذلك موضوعا واقعيا، شجرة مثلا؛ (2) الخلط بين جعل موضوع ما موضوعي القصدي عبر تصوره وتصوره باعتباره موضوعي القصدي - لا أستطيع التفكير في كون ممكن لا حياة فيه دون أن أجعله موضوعا لتفكيري، لكنني لا أفكر فيه بذلك بوصفه موضوعا لتفكيري وأفترض أني أعاني من الهلوسة. (من الخطأ أن نفترض أنه لا سبيل لتنكب *مثالية هوسرل إلا برفض الاستخدام المنهجي لـ *epoche*.) في كتابه *Cartesian Meditations* (1931; tr. The Huge, 1960)، حاول هوسرل إنقاذ الفينومينولوجية من تهمة السولبسية عبر توضيح كيف يمكن للأنا الترانسدنتالية أن تختبر أنا ترانسندنتالية أخرى ندا لها.

من *Ideas* إلى Cartesian Meditations، يرتبط مشروع هوسرل على نحو لا مناص منه بكتاب ديكارت *Meditations* و فيخته *Wisenschaftslehre*.* لكن عمله المتأخر العظيم (الذي لم يستكمل)، *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936; tr. 1954) أقرب لكتاب هيجل *Phenomenology of Spirit*. ذلك أنه يروم تبيان «عبر تأمل تاريخي غائي في أصول موقفنا العلمي النقدي والفلسفي، الضرورة الحتمية لإعادة توجيه الفلسفة شطر الفينومينولوجيا الترانسدنتالية». هذا يتضارب مع نهجه الأسبق من وجهين على الأقل: (1) استبعد المذهب التاريخي أو السببي في أصل وعينا أو وضعه بين قوسين في أعماله الأسبق عهدا؛ (2) بقدر ما هو معني الآن بالحوادث الماضية الفردية أقل مما هو معني بتصويرات التاريخ، بتأريخية الوعي الجوهرية، عبء مفاهيمه المسبقة المستمدة من مواريث البيئة الاجتماعية، فإن هذا يشكك في محاولته تأسيس علم محكم، يخلو من كل المفاهيم المسبقة، يصل مباشرة «إلى الأشياء في ذاتها». في الجزء الثالث من كتاب *Crisis*، وفي مقالات أخرى قصد منها دعمه، مثل «The origion of geometry'»، طور مفهوم «عالم - الحياة» (*Lebenswelt*)، العالم الخاضع للفحص الجمعي الخاص بخبرتنا وأنشطتنا الطبيعية قبل النظرية، الذي يعتقد أن الفلاسفة من قبل كانت قد تجاهلوه في صالح عالم العلم النظري. بيد أن «الموقف النظري» (الذي يجسده، وفق رأيه، جاليليو) كان ظهر تاريخيا، في اليونان القديمة، قبالة خلفية عالم - الحياة، وعالم - الحياة يستمر أساسا حتى بعد تطور «الروح» النظرية. حتى عالم الفيزياء يعتقد أن الشمس تشرق وتغرب، وتحدد أطوار حياته العملية. تصور هوسرل لعالم - الحياة، لأسبقيته الأساسية على النظرية، وانبثاق النظرية منه، يدين بشيء للنهج التصويري و *epoche*. وصف البنى الأساسية يشترط تعليق افتراضاتنا العلمية وتورطنا العملي في عالم - الحياة. على ذلك، ثمة فلاسفة، خصوصا مرلو - بونتي، يعتبرون *Crisis* انحرافا عن أعمال هوسرل المبكرة.

لهوسرل تأثير معمق على أوربا القارية. لقد طبق التحليل الفينومينولوجي على علم النفس (فاندر) والقانون (رناخ)، القيم والاستاطيقا والدين (شلر). حتى الفلاسفة الذين ينكرون تعاليم هوسرل النظرية أفادوا من تحليله المفصّل لظواهر بعينها. غير أن مفكرين من قبيل هيدجر، سارتر، ومرلو - بونتي استخدموا الفينومينولوجيا في خدمة مواقف فلسفية مختلفة تماما عن موقف هوسرل، كما أن أمله في أن يضع علمه المحكم حدا للاختلافات الفلسفية لم يتحقق بعد.

**م.جي.آي.**

*الوضع بين أقواس.

D. Bell, *Husserl* (London, 1991).

J. Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry'* (New York, 1978).

———, *Speech and Phenomena* (Evanston, III., 1973).

H. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1982).

F.A. Elliston and P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals* (Notre Dame, Ind., 1977).

E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (Evanson, III., 1973).

*** هوفدنج، هارالد (1843–1931).** فيلسوف دنمركي حصل أولا على درجة في اللاهوت، لكن دراسته لكيركجرد جعلته يرتد على المسيحية. كتابه الوضعي اللاميتافيزيقي *Outline of Psychology* (1882؛ الطبعة الإنجليزية عام 1893) وكتابه *History of Modern Philosophy* (1894-5؛ الطبعة الإنجليزية عام 1900) حظيا بشهرة واسعة. في كتابه الأخير استبق كاسيير عبر توكيد أهمية الرياضيات والعلوم الطبيعية في تطور الفلسفة.

في نظريته الابستمولوجية، المقولة الأساسية هي التركيب، الذي يعتبره مفهوما سيكولوجيا. عنده،

التركيب فعل يقوم به الوعي يدرسه علم النفس بطريقة امبيريقية، وبذا فإنه يعارض مباشرة فلسفة كانت النقدية التي تعتبر التركيب شرطا ابستمولوجيا لإمكان المعرفة البشرية. يجالد هوفدنج في كتابه *De menneskelige Tanke* (الفكر البشري (الطبعتان الألمانية والفرنسية عام 1911)) في صالح نظرية في *المقولات يقر فيها خلافا لكانت أن المقولات تتغير باطراد المعرفة البشرية. يستلزم هذا استحالة طرح إثباتات مطلقة على سلامتها. غير أنه لا يفرق بوجه عام بين الفلسفة وعلم النفس، ونظريته الابستمولوجية تعد من هذا الجانب سيكولوجية.

سي.هـ.ك.

F. Brandt, 'Harald Hoffding', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), iv.

*** هوك، سدني (1902–89).** مناصر أمريكي *للبراجماتية، الطبائعية، و*الاشتراكية، وتلميذ لموريس ر. كوهن وجون ديوي. حين كان في مدرسا في جامعة نيويورك، جعلته منشوراته، التي غالبا ما كانت رائجة ومعنية بمسائل اجتماعية وسياسية وتربوية، شخصية شهيرة عند العامة. في مرحلة مبكرة، اشتهر بنشاطه الماركسي، ثم أصبح أكثر شهرة بوصفه ناقدا للشيوعية من منظور الاشتراكية الديمقراطية، مع التزام بالحرية ونهج الطبائعية البراجماتية بوصفها أساسا لفكره. لاحظ مجد وتراجيديا الحياة البشرية، فرأى في «البشر شيئ... هو في آن جديرا بالإعجاب وأكثر ترويعا من أي شيء في الكون ـ القدرة على جعل أنفسهم والكون من حولهم أفضل أو أسوأ».

ب.هـ.هـ.

Paul Kurtz (ed.), *Sidney Hook and the Contemporary World: Essays on the Pragmatic Intelligence* (New York, 1968).

*** هوكنج، وليام ارنست (1873–1966).** مثالي أمريكي في جامعة هارفردواصل أعمال أستاذه رويس في تنقيح *المثالية بحيث تشتمل على رؤى *الامبيريقية، والطبائعية، *والبراجماتية. يتوجب على الميتافيزيقا عنده أن تقوم باستقراءات من الخبرة. في «براجمتيته السلبية»، «ما لا ينجح ليس صحيحا». مثال ذلك «يطلب منا أن نتدبر أمورنا دون الله ونرى ما يحدث»، ويخلص إلى أننا نعجز عن تدبرها من غير الله بوصفه شريكا لنا في مواجهة الشر. يتوجب دعم الليبرالية بشكل جديد من الفرادانية يقر مبدأ الدولة وفقها أن «كل إنسان سوف يكون إنسانا كليا». ثمة حق طبيعي واحد، ألا وهو حق «الفرد في تطوير القوى الكامنة فيه». وفق ذلك، «الحرية الأكثر أهمية... هي حرية إكمال حرية المرء». إن هوكنج يطبق بشكل واسع مبادئه على إشكاليات دولية. إنه يحضنا على إعادة تصور المسيحية بحيث تصبح فعالة في صنع حضارة عالمية.

ب.هـ.هـ.

Leroy S. Rouner, *Within Human Experience: The Philosophy of William Ernest Hocking* (Cambridge, 1969).

*** هولباخ، بول-هنري ثري، باروند (1723–89).** موسوعي مبرز، ألّف *Systeme de la nature* عام 1770، الذي يعد دفاعا منظوميا عن *مادية إلحادية. عنده، الكون نسق محتم، يتكون من كل ثابت خالد من المادة والحركة. الإنسان آلة عضوية تتكون حياتها الذهنية، بما في ذلك الملكات العليا، من حس ذي أشكال مختلفة. الغاية من حياة أي فرد هي تعزيز سعادته، وهذا يتطلب، في المجتمع، التعاون مع الآخرين. علم الأخلاق هو علم كيفية تعزيز رفاهة الفرد عبر التعاون الاجتماعي. يجادل هولباخ بأن وظيفة الحكومة هي تقوية التعاون الاجتماعي، وأن شرعيتها إنما ترتهن بسعادة رعاياها. عارض هولباخ الملكية المطلقة، الميزات الوراثية، والمسيحية بوصفها عوائق في طريق السعادة.

ت.ب.

*الحتمية.

P.-H. d'Hollbach, *The System of Nature* (New York, 1970).

*** الهولندية، الفلسفة.** كما هو متوقع من فلسفة ضمن ثقافة ظلت دوما مفتوحة لتأثيرات أجنبية، أنتج الموروث الفلسفي الهولندي تنويعات مهمة كثيرة عبر حركات دولية شهيرة. إنه في جوانب بعديدة عالم أصغر مثالي للتطورات الفلسفية في أوربا الغربية منذ القرن الثالث عشر حتى الآن.

سيجر برابانت (1240–81)، كما لحظ دانتي حين وضعه في ا لسماء الرابعة، وجعل الأكويني يعتبره واحدا من أنبل المدافعين عن الفلسفة المسيحية، ترك لنا أعمالا تأخذنا إلى لب المواجهة التي تمت في القرن الثالث عشر بين الأوغسطينية و*الأرسطية. أما ارنوت جيلنكس (1624–69)، فقد طرح رؤية متفردة في النقلة بين ديكارت واسبينوزا.

إذا كانت الفلسفة الهولندية مفتوحة جدا على التأثير الأجنبي، فإنه يصدق أيضا أن كثيرا من المفكرين الهولنديين أثروا تأثيرا لا يستهان به على الأقل في التاريخ الفكري الأوربي. وبالطبع فإن اسبينوزا هو الحالة الأبرز. (على ذلك، فإن تأثيره على الفلسفة داخل

هولندا، في مقابل تأثير ديكارت، كان في حدوده ا لدنيا قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر. حتى آنذاك، لم يتجاوز تأويلات تأملية حرة للكتاب الأول من (.Ethic) ردولف اجريكولا (144–85)، الذي يعرف ا لآن أساسا بسبب تبشير *إنسيته بإنسية اراسموس، هو صاحب أول عمل قطع على نحو حاسم مع الموروث المنطقي الوسيط. أما هوجو جراتيوس (1583–1645) فقد طرح الاسس الفلسفية للقانون الدولي. المعنيون بجذور الرومانسية الألمانية يعون حماس الذي قرئت به حوارات فرانز همسترهيو (1721–90) من قبل كانت، جاكوبي، جيته، ونوفالس.

قبل تأسيس جامعتي لوفين (1425) وليدن (1575)، تحتم على معظم الكتاب تقريبا مواصلة سيرتهم العلمية في الخارج - سيجر باربانت في إيطاليا، بورديان في باريس، مارسيليوس انهن في هايدلبرج، اجريكولا في إيطاليا، ارامسوس في أوربا بوجه عام.

كانت الفلسفة لفترة طويلة موضوعا تمهيديا في الجامعات، يمهد لتدريس علم اللاهوت، القانون، والطب. وفق مرسوم ملكي عام 1815 وقرار اتخذه البرلمان عام 1876 عين أستاذ للفلسفة في كل جامعة، دون أن يكون لديه مساعدون. غير أن الأمور تحسنت كثيرا. في عام 1960 أصبح تأسيس كلية للفلسفة، حيث اعتبرت الفلسفة نشاطا بينيا، شرطا للحصول على لقب جامعة. غير أن سياسة تعددية الفروع اعتبرت فاشلة، وفي عام 1985 أسست كليات للفلسفة بمعنى أكثر دقة.

م.جي.ب.

*Documentatieblad van de Werkgroep Sassen* (Rotterdam, 1989- ), journal ed. M.R. Wielema, Faculty of Philosophy, Erasmus Univesity, Rotterdam.

*Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, ed. H.A. Krop and M.J. Petry, 21 vols. (Baarn, 1986-93).

يشتمل على مجوعات من أعمال المفكرين سالفي الذكر.

J.J. Poortman, *Repertorium der Nederlands Wijsbegeerte* (Amsterdam, 1948); supplements 1985, 1968, 1983.

F. Sassen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw* (Amsterdam, 1960).

*** هومنكلس** .(homunculus) تعني حرفيا «إنسان صغير(أنيسان)». «أغلوطة الهومنكلس» تعبير توصف بها نظريات الأوضاع والعمليات الذهنية التي تفسر ضمنيا الظاهرة المعنية عبر الظاهرة نفسها. مثال ذلك، افترض أنه تم تفسير رؤية الشيء عبر المصادرة على أداة «تمسح» أو «تعاين» صورا في «شاشة داخلية». هذا تفسير خاو، فيما يزعم، كونه يركن إلى فكرة «المسح» أو» المعاينة» - المراد تفسيرها في المقام الأول. هذا أشبه بالقول إننا نرى عبر الاحتياز على إنسان صغير في رؤوسنا: أي «هومنكلس». غير أن دانيل دنت يجادل (بطريقة مثيرة للجدل) بأنه لا تثريب على الركون إلى هرمية من الهومنكلسات في التفسير السيكولوجي، طالما أصبحت تدريجيا أكثر «غباء»، بحيث تكون المهام التي تؤديها أبسط من المهمة التي تفسر عبر المصادرة عليها.

ت.سي.

Daniel C. Dennett, *Brainstorms* (Hassocks, 1979).

*** الهوية [التماهي].** أحيانا تستخدم كلمة «نفس». لتشير إلى التماثل (التماثل النوعي)، كما في قولنا «عمر ريتشل هو نفس عمر توني، ونفس الطول العام الماضي»، وأحيانا تستخدم لتشير إلى أن ما سمي مرتين يتوجب أن يحسب مرة واحدة (التماثل العددي)، كما في قولنا «نجمة الصباح ونجمة المساء هما نفس الكوكب». يمكن لكلمة «متماه» أن تعني الدلالة الأولى (تؤمان متماهيان، زبّان متماهيان) قدر ما تعني الثانية؛ لذا فإن الفلاسفة عرضة لنقاش نوعي التماثل تحت مسمى «الهوية».

للتشابه أو التماثل درجات. قد تكون جين من حيث المظهر مماثلة تماما لما كانت عليه، أو لما تكون عليه أختها، لكنها من حيث الوزن مماثلة تقريبا. يقر مبدأ ليبنتز في الهوية (العددية) بين اللامتمايزيات (التماهي النوعي) أنه لا يمكن لشيئيين أن يتماهيا في كل شيء، بحيث يتقاسمان كل خصائصهما. هذا قابل للجدل، لكنه يصبح تحصيلا حاصلا إذا اعتبر التماهي - عدديا - مع - أ من ضمن خصائص أ. المبدأ المعاكس (الذي غالبا ما يسمى بقانون ليبنتز)، الذي يقر أن المختلفين من حيث خصائصها يتوجب أن يكونا اثنين، أصعب على التشكيك. ولكن يجب ألا يؤول بحيث يحظر التغير، لأن أ قد يختص بخاصية كانت ب تعوزها، رغم أنه ظل متماهيا عدديا مع ب. الكثير من الأشياء تبقى رغم تغيرها. لقد اعتقد هيوم أن الهوية عبر الزمن بالمعنى «الدقيق» تتطلب الثبات. هذا صحيح لو أن المعنى الدقيق للهوية هو الهوية النوعية التامة. لكن المعنى العددي ليس أقل دقة، لكنه مختلف فحسب.

تحتاز أنواع الأشياء المختلفة على معايير مختلفة للهوية. مثال ذلك، الفئات الرياضية متماهية إذا وفقط إذا احتازت على العناصر نفسها؛ قارنها بالأفواج والأندية التي تتحمل إضافة العناصر وسحبها. معيار هوية الكثير من الأشياء غامضة، خصوصا بمرور الزمن. مثال

ذلك أنه رغم أن الجمع «سحب» يبين أننا نقوم أحيانا بعدها، في حين أننا لا نقوم في أي زمن مفرد بعينه بعد الضباب، فإن السؤال عن عدد السحب الموجودة في السحاب نادرا ما يحتاز على إجابة تقريبية، ما لم تكن الإجابة «ليس ثمة سحب في السماء». أحيانا يكون المعيار عرفيا صرفا (طريق واحد يمتد من أدنبره إلى لندن) أو مشترطا لمقصد عملي (يجب أن تعد الكتب بعناوينها، لا بعدد المجلدات أو نسخ العناوين أو نسخ المجلدات). المعايير المتضاربة قد تتعايش معا. مثال ذلك، قد يعد المرء سينت مارك وبلازا دوكال بناءين مختلفين، وقد يعتبرهما جزأين من المبنى نفسه.

الهوية العددية علاقة *تكافئية، أي متعدية وتماثلية وانعكاسية بشكل قوي. لكن الفلاسفة يقترحون أحيانا معايير، لهوية الشخصية مثلا، تخفق في الاختصاص بهذه الخصائص. مثال ذلك، بالإمكان منطقيا (إن لم نقل ماديا) أن يرتبط شخصان مختلفان عبر سلاسل ذاكرية بشخص معطى في وقت لاحق. غير أنه من غير الممكن منطقيا أن يكون شخصان مختلفان متماهيين عدديا مع الشخص المعطى. للسبب نفسه «نسخة من» تعوزها الخصائص الصورية للهوية العددية، ورغم أن «يقع في نفس الخط غير المتفرع الذي تقع فيه سلالة نسخته» تضع الأشياء في شكل صوري، سوف يكون من الغريب مثلا أن ترتهن مماهاة مصباح العام الماضي مع نسخته الراهنة بمصادفة عدم وجود منافسين راهنين. يخلص بعض الفلاسفة إلى أنه ليس من الضروري أن يكون معيار الهوية متكافئا مع الهوية، أي مكافئا في كل المواقف الممكنة، بصرف النظر عما إذا كانت في خبراتنا. آخرون يخلصون إلى أن البحث عن معيار دقيق ومفيد لا ينجح دوما.

استخدم جيتش وآخرون أسطورة لوك التي تحدثنا عن أمير تأتي روحه كي «ترشد جسم الكوبلر» ليجادلوا بأن الهوية العددية تتوقف على النوع، بحيث يكون من الممكن منطقيا مثلا أن يكون الأمير اليوم نفس الشخص دون أن يكون نفس الرجل الذي كانه أمير الأمس، رغم أن كليهما شخص وكليهما رجل. (نتيجة لوك مختلفة، وإن ظلت غريبة بالقدر نفسه). إذا صح هذا، فإن العدد الذي تحصل عليه يتوقف على نوع الأشياء التي تعد الأشياء بوصفها منتمية إليها. على أي حال، فإنها تتوقف على نوع الأشياء التي تقوم بعدها، كما ارتأى فريجه؛ مثال ذلك، في الأطلس الواحد خرائط كثيرة.

**سي.أي.ك.**

*تماهي اللامتمايزات؛ في، الهوية، معيار.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1939), ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd edn. (Oxford, 1978), I. iv. 6.

J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2nd edn. (1694), ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975), II, xvii.

M.K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation* (New York, 1971).

D.R.P. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980).

* **الهوية، معيار.** معيار *الهوية مبدأ يحدد بطريقة ليست دائرية شروط هوية الأشياء التي تكون من نوع بعينه. قد تحتاز أشياء الأنواع المختلفة على شروط هوية مختلفة. معيار هوية الأنهار مثلا قد تقر أنه إذا كان س نهرا، وص نهرا، فإن س وص هما النهر نفسه إذا وفقط إذا كان لهما النبع والمصب نفسيهما.

لذا فإن أحد أشكال شرط الهوية الممكن هو: إذا كانت أ تختص بأنها ص، وب تختص بأنها س أيضا، فإن أ هي ب إذا وفقط إذا قامت العلاقة ر بين أ و ب. ولكن ثمة شكل آخر يرتبط بوجه عام بفريجه، يتمثل في شرط هويته لاتجاهات الخطوط: اتجاه الخط س هو ذات اتجاه ا لخط ص إذا وفقط إذا كان س متوازيا مع ص.

**لاي.جي.ل.**

E.J. Lowe, 'What is a Criterion of Identity?', *Philosophocal Quarterly* (1989).

* **الهوية، مفارقة.** يقول فتجنشتين (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.5303): على وجه التقريب، لا معنى للقول بتماهي شيئين، ولا محتوى للقول عن شيء إنه متماه مع نفسه». إذا كانت الهوية علاقة، يتوجب أن تقوم بين شيئين متمايزين أو بين الشيء ونفسه. القول إن أ يتماهى مع ب، حيث أ وب متمايزان، محتم أن يكون باطلا؛ لكن القول إن أ تتماهى مع أ مجرد تحصيل حاصل. طرحت لهذه المفارقة حلول مختلفة من قبل فلاسفة مختلفين، التي ناقشها أفلاطون وهيوم وفريجه، فضلا عن آخرين. يميز فريجه بين *معنى التعبير والمشار إليه من قبل التعبير. يحل فتجنشتين المفارقة بإنكار أن الهوية علاقة. كل شيء مفيد يمكن إقراره بالعبارة «يتماهى مع» يمكن أن يقال من قبل جملة تشتمل على تعبير مكرر. عوضا عن أن نقول «مؤلف الإلياذة يتماهى مع مؤلف الأوديسا» نستطيع أن نقول، مكررين «س»، نسبة إلى شخص ما س، س كتب الإلياذة، وس كتب الأوديسا»؛ وبدلا من «فلورنسا هي نفس فرنزي»، «نسبة إلى مدينة ما س، س تسمى فلورنسا، وس تسمى فرنزي».

سي.جي.ف.و.

C.J.F. Williams, *What is Identity?* (Oxford, 1989).

* **الهوية، نظرية، في العقل.** تقر نظرية هوية العقل ـ الجسم المعاصرة، التي طورت في الخمسينيات، أن الحوادث الذهنية هي (أي متماهية مع) عمليات فيزيقية ـ بيولوجية تحدث في الدماغ. الألم مثلا ليس سوى وضع عصبي في الجهاز العصبي المركزي، يفترض أنه إثارة لأعصاب بعينها («خلايا عصبية مؤذية») في الدماغ. رغم أن العقول بوصفها كينونات جوهرية (مثال، جواهر ديكارتية ذهنية) قد اختفت إلى حد كبير من الفلسفة، نستطيع أيضا صياغة نظرية هوية للعقول: العقول أدمغة (معقدة بقدر مناسب) ـ أو أن تحتاز على عقل أن تحتاز على دماغ.

تماهي نظرية الهوية التي تكون من هذا الشكل بين الأنماط السيكولوجية (الخصائص، الأنواع) والأنماط المادية (الخصائص، الأنواع). هذا هو سبب تسميتها أحيانا «*فيزيقانية النمط». حين يُماهى الألم مع إثارة ألياف c مثلا، فإن الألم بوصفه نمطا من الأحداث هو الذي يزعم أنه حدث عصبي. يمكن أيضا التعبير عن المماهاة عبر خصائص الحوادث، وذلك على النحو التالي: تتماهي خاصية كون الشيء ألما مع خاصية كونه حدث إثارة ألياف c. وبطبيعة الحال، إذا كان الألم متماهيا مع نمط حدث عصبي، سوف تتماهى حالات الألم الفردية مع حوادث فردية تندرج تحت النمط العصبي.

غالبا ما يثير أشياع نظرية الهوية اعتبارات *البساطة (موسى أوكام) لدعمها. نلحظ ارتباطا منتظما بين الألم ووضع عصبي بعينه ع، وهذا الارتباط يتطلب تفسيرا: لماذا لا يختبر الألم إلا حال حدوث ع؟ لماذا لا نختبر مثلا أكالا حال حدوث ع؟ يبدو أنه لا سبيل لطرح تفسير أكثر أساسية لقيام ارتباط الألم مع ع، ويبدو أننا مرغمون على قبوله بوصفه علاقة خام غير قابلة للتفسير «يتدلى» الوضع الذهني بواسطتها من العملية الفيزيقية. غير أننا بماهاة الألم مع ع، ومماهاة سائر الأوضاع الذهنية مع الأوضاع العصبية التي تقوم عليها، نستطيع، فيما يجادل أولئك الأشياع، أن نتخلص من تلك «الدوالي الناموسية»، وأن نبسط مذهبنا الأنطولوجي ونظريتنا في آن واحد.

في أغلب الأحيان، يربط أنصار تلك النظرية مماهاة العقل الجسم بحالات تماهي يكتشفها العلم الامبيريقي، مثل «درجة حرارة الغاز هي متوسط الطاقة الحركية في جزيئاته»، «الضوء إشعاع كهرمغناطيسي»، و«الجينة هي جزيء الدنا». تماما كما أن البحث ا لعلمي قد كشف عن حالات «التماهي النظري» هذه، بين البحث في فسيولوجيا الأعصاب أن الألم تهييج لخلايا عصبية بعينها، وكذا شأن سائر الأوضاع الذهنية فيما يُزعم.

ثمة محاجة أساسية أخرى لدعم نظرية الهوية تركز على اعتبارات السببية الذهنية. أحيانا تكون الحوادث الذهنية أسبابا وآثار الحوادث الجسمية جزءا من فهم مشترك مكرس، كما أنه افتراض سائد بين الفلاسفة وعلماء النفس الممارسين. غير أنه اتضح أن ثمة صعوبات كأداء تواجه عملية تفسير إمكان *السببية الذهنية، طالما اعتبرت الظواهر الذهنية خارج نطاق المجال الفيزيقي. هذه إشكالية تتلاشى تماما في نظرية الهوية. لم تعد هناك مشكلة خاصة في تفسير كيف يمكن رغبة المرء في شرب الماء أن تسبب تحرك أطرافه، فالرغبة في الماء هي كون الدماغ في وضع عصبي بعينه. وفق هذا النهج، تصبح السببية الذهنية مجرد حالة خاصة للسببية المادية.

من ضمن الاعتراضات المهمة ضد هذه النظرية، هناك اعتراض يستغل *التحققية المتغيرة (التحققية المتعددة) التي تختص بها الأوضاع الذهنية. اعتبر الألم: قد يتعين الوضع العصبي الذي يقوم عليه الألم في البشر في تهييج ألياف c، ولكن هناك سبب وجيه للشك في أن ذات الوضع العصبي يحدث الألم في كل الكائنات العضوية القادرة على التألم (الأخطبوط مثلا). فضلا عن ذلك، لا يبدو أن هناك سببا قبليا لاستثناء الأنساق غير البيولوجية من الأنساق السكولوجية. يبدو أن الألم بوصفه نمطا غير قابل لأن يماهى مع أي نوع فيزيقي مفرد. أفضل ما نستطيع القيام به، فيما يقر الاعتراض، هو تبني نظرية هوية النماذج العينية («فيزيقانية النماذج العينية») التي تماهي فحسب بين كل حالة (أو «نموذج عيني») للألم مع حالة نوع فيزيقي ما، دون عقد تماه بين الأنواع. ثمة اعتراض أساسي آخر ضد نظرية الهوية مؤسس على ملاحظة أن الجوانب الفينومينولوجية للذهني (مثال، إيلام الألم، الخصائص البصرية للصور التلوية)، بالذاتية والخصوصية اللتي تتميز بهما، غير قابلة لأن تُماهى مع خصائص الدماغ العصبية التي تعد موضوعية كلية وقابلة للفحص العلني.

جي.ك.

*المادية؛ الأحدية الشذوية؛ الاتحاد، نظرية؛ الثنائية.

D. Armstrong, *A Material Theory of Mind* (London,

1988).

T. Hondrich, *Mind and Brain* (Oxford, 1988).

C. Macdonald, *Mind-Body Identity Theories* (London, 1989).

*** هيبوقريطس (نحو 430 ق.م.).** طبيب شهير، ترأس مجموعة أو مدرسة طبية في كوس. (يجب ألا نخلط بينه وبين معاصره هيبوقريطس تشايس، مؤلف أول كتاب تدريسي في الهندسة.)

ارتبط اسمه بمجموعة من الأعمال الطبية (المجموعة الهيبوقريطيسية) التي ظهرت في القرنين الخامس والرابع ق.م.، قد يكون قليل منها فحسب قد كتب من قبله. ترتبط الأعمال الأكثر نظرية في هذه المجموعة بالكوزمولوجيا الأيونية (*قبل ـ سقراطية)؛ بعض منها يشي بأثر الفكر الفلسفي عند اكسينوفانس، هرقليتس، *الإيلية، أو بارتوجوراس؛ أو أساليب المحاجة عند *السوفسطائيين. ثمة شواهد على تضمنها لتاريخ الفلسفة، لكنها ليست في حد ذاتها أعمالا فلسفية، مع استثناء ممكن للبحث المعنون 'On Ancient Medicine'. يتضمن هذا العمل أفكارا في علاقة النظرية بالممارسة طورها أفلاطون وأثرت في نقاش أرسطو «للتوسط» في الفعل.

إي.ل.هـ

G.E.R. Lloyd (ed.)k *Hippocratic Writings* (London, 1978).

*** هيجل، جورج ويلهلم فردريك (1770–1831).** يعتبر الفيلسوف الغربي المبرز الأكثر استغلاقا على الفهم. كان ناقدا مروعا لسلفه امانويل كانت ومؤثرا فعالا في تكوين ماركس. عبر تأثيره في ماركس، غير فكر هيجل مسار تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين.

عاش هيجل وعمل فيما يعرف الآن بألمانيا، رغم أن الدول المستقلة العديدة في المنطقة لم تكن قد اتحدت في عهده بحيث تكوّن أمة واحدة. جاء في عصر الثورة الفرنسية، فاشترك على حد تعبيره في «بهجة تلك الحقبة». في حياته العملية عمل مدرسا خصوصيا، وأمضى تسع سنوات ناظرا في مدرسة ثانوية، قبل أن يمكنه ذياع صيته من الحصول على كرسي في الجامعة. أكمل أيامه أستاذا للفلسفة في جامعة برلين، التي أصبحت تحت الملكية البروسية التي أصبحت المركز الثقافي في الدول الألمانية.

كتب عدة كتب طويلة ومكثفة، أهمها *The Phenomenology of the Mind* و *The Philosophy of Right*. كتابه *Encyclopedia of the Philosophical Science* تلخيص لنسقه الفلسفي. ثمة عدد آخر من الكتب كانت موادها ألقيت في شكل محاضرات، وفي بعض الحالات نشرت عقب وفاته من مدونات محاضراته. من هذه الكتب: *Lectures on the Philosophy of History, Lectures on Aesthetics, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures on the History of Philosophy.*

هيجل مفكر صعب لأن كل أعماله تعكس رؤية منظومية في العالم، وهو لا يقدم تنازلات كثيرة لمن لا يألف طريقته في التفكير. فضلا عن ذلك، فإن أسلوبه ليس سهلا بأي حال؛ معظم القراء سوف يجدون جمله لأول وهلة مستغلقة كلية، ما حدا بالبعض إلى اعتباره دجالا، يخفي خواء فكريا خلف إبهام مقصود في التعبير بغية الإيحاء بعمق أفكاره. غير أن معنى أعماله يصبح جليا عقب القيام بدراستها دراسة متمعنة. رغم أن نسقه ككل لا يحظى اليوم إلا بقلة من الأشياع، فإن كتاباته تطرح رؤى وبراهين أصيلة تسهم في تبيان الكثير من القضايا الفلسفية والاجتماعية والسياسية.

كتاب *Lectures on the Philosophy of History* هو أسهل مدخل لفكره. يتعين أحد أعظم إسهامات هيجل في موروثنا الثقافي ـ كما يقر ماركس ـ في فهمه طبيعة الفكر البشري المشروطة تاريخيا. قد يتساءل المرء عن السبب الذي يجعل فيلسوفا يكتب عملا يعد بمعنى ما موجزا لتاريخ العالم، منذ أقدم العصور إلى العصر الراهن. عند هيجل حقائق التاريخ مادة خام يتوجب على الفيلسوف أن يهبها معنى. ذلك أنه يعتقد أن التاريخ يعرض عملية تطورية عقلانية، بحيث نستطيع بدراسته أن نفهم طبيعتنا وموضعنا في العالم. يمكن تأويل فكرة أن التاريخ يحتاز على معنى على اعتبار أنها إعادة صياغة للفكرة الدينية التي تقر أن العالم قد خلق من قبل كائن قصد من خلقه غاية بعينها؛ غير أنه يمكن أن تفهم أيضا بطريقة أكثر محدودية، بوصفها زعما بأن للتاريخ اتجاها نستطيع تمييزه، وأنه يسير قدما نحو غاية بمقدورنا أن نرحب بها.

يعرض هيجل رؤيته في مسار التاريخ في جملة شهيرة في مقدمة كتابه *The Philosophy of History:* "تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية». سائر هذا العمل توضيح مطوّل لهذه الفكرة. يبدأ هيجل بالإمبراطوريات القديمة في الصين، الهند، وفارس. هنا، فيما يقول، ليس سوى فرد واحد حر، هو الحاكم. رعاة أولئك الأباطرة الشرقيين لم تعوزهم الحرية السياسية فحسب، بل أعوزهم حتى الوعي باقتدارهم على تشكيل أحكامهم الخاصة فيما يعد سلوكا حسنا أو شائنا. الراهن أن مبدأ التفكير الفردي الحر لم

تطور إلا في اليونان القديمة، وحتى آنذاك، فيما يرى هيجل، ظل اليونانيون ينزعون نحو مماهاة أنفسهم بالدولة - المدينة، محكومين إلى حد كبير بعاداتها وتقاليدها، إلى حد حال دون اعتبار أنفسهم أفرادا مستقلين بالمعنى الحديث. رغم أن شعلة الفرادانية قد اتقدت بفكر سقراط النقدي، لم تحقق الفردانية الظفر إلى أن لاحظ الإصلاح البروتستنتي أنه بمقدور كل فرد أن يجد خلاصه، وبإهابة الضمير الفردي منزلته التي يستحقها.

عند هيجل ظل مسار التاريخ منذ عهد الإصلاح محكوما بالحاجة إلى تغيير العالم بحيث يعكس مبدأ الحرية الفردية الذي لم يدرك إلا مؤخرا. كان عهد *التنوير، الذي تتوج في الثورة الفرنسية، محاولة لتقويض كل مؤسسة تقتصر على الارتهان بالعادات، وهو يضمن أن يقوم نور العقل، الذي يمكن لكل فرد أن يوافق عليه بحرية، بترشيد كل أوجه حيواتنا السياسية والاجتماعية. عند هيجل، أسست هذه المحاولة على «فجر فكري مجيد»: فهم أنه يتوجب على الفكر أن يحكم الواقع، عوضا أن يُحكم من قبله. على ذلك، أساءت الثورة الفرنسية فهم العقل، إذ فهمته بطريقة غالت في التجريد، دون اعتبار لطبيعة المجتمعات القائمة والطريقة التي أسهمت بها هذه المجتمعات في تشكيل عناصرها. هكذا أدت شمولية التنوير المجردة إلى إفراط في استعمال المقصلة. ولأننا فهمنا الآن ما نحتاج إليه، يخلص هيجل إلى أن التنظيم العقلاني الكامل للعقل، ومن ثم المجتمع الحر حقيقة، قد أزف تحققه.

مفهوم هيجل للحرية مفهوم مركزي في فكره، غير أنه غالبا ما ضلل القراء المحدثين الذي تنشؤوا على فهم للحرية حقق الرواج بسبب أعمال المفكرين الليبراليين الكلاسيكيين من أمثال جون ستيوارت مل. وفق المفهوم الليبرالي السائد، أنا حر عندما أترك وشأني، فلا يتدخل أحد في أمري، وأكون قادرا على الاختيار وفق مشيئتي (*الحرية والحتمية؛ *التحرر؛ *الحرية السياسية). هذا على سبيل المثال هو معنى الحرية الذي يستخدمه علماء الاقتصاد الذين يعتبرون المستهلكين أحرارا عندما لا تكون هناك قيود على السلع والخدمات التي يستطيعون اختيار ابتياعها في السوق الحرة. عند هيجل، هذا مفهوم في الحرية غاية في السطحية، فهو لا يسبر تحت السطح، ويسأل عن السبب الذي يجعل الأفراد يختارون ما يقومون باختياره. لقد ارتأى هيجل أن هذه الاختيارات عادة ما تكون محددة بقوى خارجية تحكم على نحو فعال. الراهن أنه يستبق بأكثر من قرن النقد الحديث للمجتمع الاستهلاكي، الذي يقر أنه يخلق حاجات كي يقوم بتلبيتها: إنه يشير إلى أن الحاجة إلى قسط أوفر من «الراحة» لا تنشأ فينا، «بل تقترح علينا من قبل من يحصلون على ربح من خلقها».

خلف مثل هذه الرؤى يكمن فهم هيجل للتاريخ بوصفه عملية تشكل خيارتنا وطبيعتنا نفسها. أن تترك وشأنك بحيث تقوم بخياراتك دون تدخل من قبل الآخرين لا يعني أنك حر: إنه يعني فحسب أنك عرضة لقوى التاريخ التي تحكم عصرك. الحرية الحقيقية إنما تبدأ بملاحظة أننا نستطيع التحكم في تلك القوى عوضا عن تركها تتحكم فينا. ولكن كيف يحدث ذلك؟ طالما اعتبرنا أنفسنا كائنات مستقلة تحتاز على إرادات متنازعة، سوف نعتبر وجود كائنات بشرية أخرى شيئا غريبا على أنفسنا، يضع قيودا على حريتنا. في الموروث الليبرالي التقليدي، هذا ببساطة هو العالم، وليس ثمة ما نستطيع القيام به بخصوصه. غير أن الإشكالية عند هيجل يتم التغلب عليها عندما نلحظ أن الكائنات البشرية تتقاسم قدرة مشتركة على استخدام العقل. لذا إذا كان بالمقدور تأسيس المجتمع على أساس عقلاني، سوف يكون بمقدور كل كائن بشري أن يقبله، لا كشيء غريب، بل بوصفه تعبيرا عن إرادته العاقلة. سوف يتطابق واجبنا مع مصلحتنا، إذ سوف يكون واجبنا مؤسسا عقلانيا، وسوف تتعين مصلحتنا في تحقيق طبيعتنا باعتبارنا كائنات عقلانية.

يتفق هيجل مع كانت في اعتقاده أننا نسلك وفق عقولنا، كما يتفق معه عندما يقر أن واجبنا مؤسس عقلانيا. بيد أنه ينتقد مفهوم كانت في الأخلاق المؤسس على أوامر *مطلقة مستمدة من العقل الخالص، إذ يجده غاية في التجريد، مجرد إطار صوري يعوزه المحتوى. فضلا عن ذلك، محتم على الكائنات البشرية عند كانت الخوض في صراع مستديم بين الواجب والمصلحة. سوف يكون البشر دوما عرضة لرغائب يتوجب عليهم كبحها إذا قاموا بالسلوك وفق ما تمليه الأوامر المطلقة. لقد اعتقد هيجل أنه يتوجب على الأخلاق العقلانية بشكل مجرد، من القبيل الذي يدعو إليه كانت، أن تكون مقترنة بطريقة ما بالعادات الأخلاقية التي تشكل جزءا من طبيعتنا بوصفنا كائنات تعيش في زمن ومكان بعينهما. هكذا رام هيجل الجمع بين طبيعتنا الأخلاقية العينية، المشكّلة في مجتمع بعينه والجانب العقلاني من وجودنا. حين ينجز هذا المركب

سوف نحصل على مجتمع يحقق فيه كل فرد من أفراده نفسه، بينما يسهم في رفاهة الكل. سوف نكون أحرارا بالمعنى الفردي، بحيث نستطيع القيام بما نرغب القيام به، وبالمعنى الموضوعي، بحيث نحدد بطريقة عقلانية مسار تاريخنا، عوضا عن أن نكون محددين من قبله. سوف تتشكل حقيقة دولة عقلانية، توائم بين الحرية الفردية وقيم المجتمع.

في كتاب *The Philosophy of Right* يقوم هيجل بوصف هذا المجتمع بطريقة تتناظر ـ دون أن تتماهى تماما ـ مع الملكية البروسية الحاكمة في عصره. لهذا السبب اتهمه شوبنهور ببيع نفسه لمستخدميه. عقب وفاته، ذهب الهيجليون الصغار، وهم جماعة من الرادكاليين الشبان كان ماركس أحد عناصرها، إلى أن هيجل خان في ذلك الكتاب فلسفته، ولذا آلوا على أنفسهم تطوير أفكاره بطريقة أقرب إلى لب فكره. عن هذه الجماعة نتج نقد الدين الذي طوره برونو بيور ولدفيج فيورباخ، فوضوية ماكس سترنز الفرادانية، التي طورها في كتابه *The Ego and its Own*، وكتابات ماركس المبكرة من قبيل *The Economic and Philosophical Manuscript of 1844* و *The German Ideology.*

في فترة أحدث اعتبر كارل بوبر هيجل المبشر بالدولة الاستبدادية الحديثة. لقد جادل بوبر بأن هيجل، بتمجيد الدولة العقلانية وتوظيف مفهوم الحرية بطريقة تنكر أن الخيارت اللاعقلانية حرة حقيقة، مكّن الحكام المستبدين المتأخرين من تبرير طغيانهم بالزعم أنه محتم عليهم أن يكرهوا مواطنيهم على الحرية. صحيح أن فلسفة هيجل عرضة لهذه القراءة الخاطئة، لكنها تظل قراءة خاطئة. ذلك أن هيجل الحقيقي قام بدعم الملكية الدستورية، سيادة القانون، محكمة المحلفين، وقدر لا يستهان به (وفق مقاييس عصره) من حرية التعبير. الراهن أنه ما كان له أن يعتبر نوع الدولة التي أقامها هتلر أو ستالين دولة عقلانية تحكم مواطنين أحرارا.

على ذلك، فإن بوبر قد وضع إصبعه على مشكلة حقيقية في فلسفة هيجل. لقد وجّه من قبل تفاؤلية مسرفة بخصوص مستقبل التغلب على الصراع بين الكائنات البشرية، وبخصوص تشكيل مجتمع عقلاني متجانس. إن هذه الرؤية التفاؤلية إنما تتجذر في نسقه الميافيزيقي، سيما مفهومه في الـ *Geist*، الكلمة الألمانية التي تترجم إلى الإنجليزية، حسب السياق، إما إلى spirit [الروح] أو mind [العقل]. وفق المعنى الأول قد تتضمن دلالات دينية، أما وفق الثاني فهي اللفظة العادية التي تستخدم لوصف الوجه الذهني أو الفكري من وجودنا، في مقابل الوجه المادي. ولأن الكلمة الألمانية تسري على ذينك المعنيين، تمكّن هيجل من استخدامها بطريقة توحي بوجود عقل جمعي شامل يشكل قوة فاعلة عبر التاريخ، ليست كل العقول الفردية ـ أي كل الكائنات البشرية من حيث هم كائنات فكرية ـ إلا جزءا منه. هكذا اعتبر هيجل دراسة التاريخ سبيلا للدراية بطبيعة الـ *Geist*، واعتبر الدولة العقلانية *Geist* متشيئا. ولأنه ليست هناك ترجمة مثلى لهذه اللفظة، سوف استخدم كلمة «العقل» [مكتوبة بالبنط الداكن] للتعبير عن مفهوم هيجل لـ *.Geist*

أعظم أعمال هيجل هو *The Phenomenology of Mind* ( يترجم أحيانا تحت عنوان *The Phenomenology of the Spirit)* الذي وصفه ماركس بأنه «موقع رأس وسر فلسفة هيجل الحقيقي». يروم هيجل في هذا الكتاب تبيان أن كل التطورات الفكرية البشرية التي حدثت في الماضي إن هي إلا إنجازات ضرورية منطقيا قام بها العقل في محاولته معرفة نفسه. غير أن منطق هذه العملية ليس المنطق التقليدي الخاص *بالقياس، بل منطق هيجل الديالكتيكي. في المنطق الديالكتيكي نبدأ من موقف معطى ـ الأخلاق المعتادة في اليونان القديمة مثلا. نكتشف أن هذا الموقف يتضمن بذور فنائه في شكل تناقض داخلي. مثال ذلك أن استجواب سقراط أفضى في نهاية المطاف إلى سقوط الأخلاق المعتادة والاستعاضة عنها في عهد الإصلاح بأخلاق مؤسسة على ضمير الفرد وحده. غير أن هذه الأخلاق ظلت بدورها أحدية الأبعاد وغير مستقرة، ما حتم التحرك شطر موقف ثالث، المجتمع العقلاني، الذي يجمع بين الجوانب الإيجابية في سالفيه.

أحيانا يوصف *الديالكتيك بأنه انتقال من طريحة إلى نقيضة إلى جميعة. في المثال السابق، الأخلاق المعتادة في اليونان القديمة هي الطريحة، أخلاق الإصلاح الخاصة بالضمير الفردي هي النقيضة، والمجتمع العقلاني هو جميعة الاثنين. تشكل هذه الجميعة الأخيرة، وفق فلسفة هيجل في التاريخ، الجميعة النهائية. بيد أن هناك حالات توظف فيها جميعة إحدى المراحل بوصفها طريحة حركة ديالكتيكية جديدة. في كتاب *The Science of Logic*، يطبق هيجل النهج نفسه على المقولات المجردة التي نفكر بها. إنه يبدأ هنا بمفهوم الوجود، أو الكينونة، المجرد، ويجادل بأنه على اعتبار أن هذا المفهوم يعوزه المحتوى تماما، فإنه يستحيل أن يكون أي شيء. من ثم يتوجب أن يكون

العدم، نقيضة الوجود. لكن الوجود والعدم نقيضان، يتحرك الواحد منهما دوما في الاتجاه المعاكس للآخر، الأمر الذي يحتم الجمع بينهما في جميعة، هي الصيرورة. بعد ذلك يستمر الديالكتيك في حراكه، عبر مراحل كثيرة أكثر غموضا، إلى أن يزعم هيجل أنه قادر على إثبات ضرورة *المثالية المطلقة، التي تقر أن الشيء الوحيد الذي يعد في النهاية حقيقيا هو الفكرة المطلقة، التي هي العقل، العارف نفسه بوصفه مجموع الواقع.

تبدو المثالية المطلقة مذهبا غريبا، لكن هيجل لم يتفرد في إقرارها. لقد سبق أن جادل كانت بأن العقل يشكل الكون الذي نعرف لأننا لا نستطيع أن نعرف سوى الأشياء التي تنتمي إلى إطار معيارنا، مقولات الزمان، المكان، والجوهر. غير أن كانت اعتقد في وجوب وجود *الشيء - في - ذاته، خلف تلك المقولات، وهو شيء يظل مجهولا إلى الأبد. إن هيجل، بخلاصه من «الشيء - في - ذاته»، وبإقراره أن كل ما نعرف يشكل أيضا كل ما يوجد، إنما كان يقتفي أثر النقد الكانتي الذي سلف أن طوره جوهان فيشته.

يتضح إذن أن كلا من *The Phenomenology of Mind* و *Science of Logic* معني بالعملية ذاتها، عملية معرفة العقل لذاته بوصفه الواقع النهائي. في *Phenomenology*، تعرض هذه العملية عبر محاولة إثبات الضرورة المنطقية الكامنة في تطور الوعي البشري التاريخي. في *Logic*، تُطرح بوصفها ضرورة ديالكتيكية، فهي تعرض الله (على حد تعبير هيجل) «كما هو في ماهيته السرمدية، قبل خلق الطبيعة والعقل المتناهي». لذا فإن *Logic* عمل أكثر تجريدا وصعوبة. بالمقارنة، ولكن بالمقارنة وحدها، يعد *Phenomenology* تصورا مثيرا في كيفية تطور عقول الكائنات البشرية المتناهية بحيث تصبح قادرة على رؤية أن العالم من خلفها ليس غريبا عنها ولا معاديا لها بل جزء منها. ذلك أن العقل وحده هو كل الواقع، وكل عقل متناه إن هو إلا جزء منه.

يتعين أحد أوجه الإثارة في مشروع *Phenomenology* في كونه ينشد فهم عملية لا تنتهي إلا حين تفهم. غاية كل التاريخ هي فهم العقل نفسه بوصفه الواقع النهائي الوحيد. ولكن متى حدث ذلك أول مرة؟ عندما أنجز هيجل كتابه *Phenomenology*! إذا صدقنا هيجل، فإن الصفحات الختامية في كتابه الرائع ليست سوى وصف لأوج كل شيء حدث منذ أن خلقت العقول المتناهية أول مرة: الراهن أن تلك الصفحات إنما تشكل ذلك الأوج.

في ضوء اعتقاد هيجل أن كل العقول المتناهية تتقاسم واقعا مؤسسا أعظم، نستطيع أن نفهم لماذا ارتأى إمكان تشكيل مجتمع يتجاوز كل الصراعات بين الفرد والجماعة، مجتمع حر حقيقة دون أن يكون فوضويا بأي معنى. نستطيع أيضا أن نرى لماذا مكّن هذا المعتقد أفكار هيجل من أن تفضي ببعض أخلافه، منهم ماركس، إلى إقرار تفاؤلية في غير موضعها بخصوص إمكان تنكب مثل تلك الصراعات. ذلك أنه في حين يزعم ماركس رفض «الصوفية» التي غلف بها هيجل نسقه، فإنه لم يتحرر إطلاقا من الاعتقاد في أن التاريخ ينحو شطر محطة أخيرة يتحقق فيها التجانس التام بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمع المشتركة. هذا هو علة اعتقاده أن *الشيوعية ظرف يقوم فيه كل فرد بحرية بتعزيز مصالح الجميع.

ب.س.

*الهيجلية.

G.W. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1977).
———, *Hegel's Philosophy of Right*, tr. T.M. Knox (Oxford, 1967).
————,*Hegel's Science of Logic*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1969).
———, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York, 1956).
Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford, 1992).
———, Hegel (London, 1983).
Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Brighton, 1976).
Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983).
Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York, 1983).
Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1979).

*** الهيجلية**. لا يشير هذا المصطلح إلى التعاليم والمناهج التي قال بها وطبقها هيجل فحسب، بل تشير إلى أتباعه، خصوصا، في ألمانيا، وإن ظلت تشير إلى أتباعه خارجها.

حتى إبان حياته، كان إبهام تعاليمه وغموضها يثير نزاعا حول أهميتها. هل يستلزم زعمه «أن ما هو عقلاني واقعي وما هو واقعي عقلاني» أن كل ما يوجد، حتى المملكة البروسية مثلا، إنما يوجد بالحال الذي يتوجب أن يكون عليه، أم أنه يستلزم أن كل ما يكون حاله مغايرا لما يتوجب أن يكون عليه، رغم وجوده، ليس «واقعيا» حقيقة؟ هل الخصائص الباهرة التي عزاها إلى *الحرية والوعي الذاتي والتي تعينت في العالم الحديث

تستلزم أنه لم يعد ثمة مجال متاح للنظريات المهمة، بما فيها تاريخ الفلسفة؟ هل يعني معتقده بأن *الله ليس متميزا عن العالم أن الله موجود أم تراه يعني أنه ليس موجودا؟ هل يستلزم زعمه بأن للدين والفلسفة «محتوى» واحدا، وأن الاختلاف بينهما إنما يتعين في «الشكل» (الخيال والفكر على التوالي)، أن الدين والكنيسة شيئان يمكن الاستغناء عنهما؟ هل يشكل إقراره خلود الروح تصديقا على المعتقد الأرثودوكسي في الخلود؟

إن هيجل لا يطرح أجوبة صريحة لتلك الأسئلة، وهذا إغفال يرتبط بعدة أوجه تميز فكره:

1. اعتقد هيجل أن فلسفته ليست «أحادية الأبعاد»، ككثير من فلسفات الماضي، بل اعتبرها الفلسفة «الشمولية» التي «تبطل» (أو تفكك) كل فلسفات الماضي المهمة، فهي تفي كلا من الواقعية أو المادية والمثالية حقها، كما تفي حق كل من الإلحادية والمؤلهة، وهكذا. (لكن هيجل ليس من أشياع الثنائية ولا الأحدية ولا التعددية. أفضل تصور عددي له هو أنه الثلاثي - في - الأحدية.)

2. ثمة سبب آخر لتجنبه طرح أجوبة «صريحة» عن أسئلة «صريحة» يتعين في أنه يحاول فحص الألفاظ التي تصاغ عبرها الأسئلة، وغالبا ما يوظفها في خدمة مقاصد تخصه، أو يحد لها سلسلة متطورة من المعاني المتواشجة. هل يعتقد هيجل أن الله موجود؟ إن هذا يرتهن بما نعنيه من «يعتقد»، «الله» و«موجود».

3. يرى هيجل أن النقائض تنزع في حالاتها المتطرفة إلى الدنو من بعضها البعض. مثال ذلك، إذا حملنا المؤلهة محمل الجد وقلنا إن الله اللامتناهي حقيقة لا يتمايز عن العالم، بل يتوجب أن يكون بمعنى ما متماهيا معه، فإن هذا يجعلنا نقترب من إقرار أن العالم هو كل شيء وأن الله لا شيء.

4. تقدمت البشرية في الماضي جزئيا بسبب نزوعها شطر التأمل في ظرفها. حين نتأمل في الفلسفة، فإننا نطور أفكارا ومقولات جديدة متضمنة في أفضل الأحوال في الفلسفة التي نتأمل فيها، وحين نتملى في الوقائع التاريخية نكتسب أفكارا جديدة لم تكن متوفرة لمن شارك في تلك الوقائع. ليس بمقدورنا أن نتعلم من التاريخ، إذ إننا بالتفكير في التاريخ نقوم بتغيير أنفسنا، بحيث يصبح موقفنا والإشكاليات التي يعرضها مختلفة بشكل مهم عن إشكاليات الماضي. ليس من شأن الفيلسوف ولا المؤرخ أن يتنبأ أو يخطط للمستقبل، جزئيا لأن الوقائع المستقبلية المهمة سوف تتضمن أفكارا أو مقولات جديدة لم تتوفر بعد لهما. بيد أن رغبة هيجل عن مناقشة الماضي، فضلا عن توكيده شمولية نسقه وتمامه، جعلته يحجم عن تبيان ما إذا كان بالإمكان حدوث تطورات مستقبلية مهمة في الفلسفة أو التاريخ. هل يعد نسقه «لامتناهيا» بمعنى أن التأمل فيه، خلافا للتأمل في الفلسفات السابقة، لا ينتج مقولات لم تكن متضمنة فيه؟ إذا كان ذلك كذلك، يبدو أنه يستثني إمكان حدوث تطورات مستقبلية مهمة في التاريخ والفلسفة. خلاف لذلك، فإنه يظل يقصر عن إعطاء أتباعه مرشدا محددا لما يتوجب القيام به إزاء الظروف التاريخية المتغيرة عقب وفاته.

5. بوصفه فيلسوفا، ينزع هيجل شطر الموضوعية المتحفظة، والملاحظة المنعزلة عن صراعات الماضي ومصائر النقائض التي يرتهن بعضها بعض - الأحزاب، الدول، الأديان، الفلسفات، وما في حكم ذلك. غير أنه يرى أنه ما كان لمثل هذه الصراعات وحالات التقدم الروحي التي تولدها أن تكون ممكنة ما لم يتحمس الناس ويصرون على تأييد قضية ذات بعد واحد، ولو أنهم امتنعوا غالبا عن اتخاذ قرار بتجرد رواقي أو ساخر، أو ظلوا مترددين في منتصف الطريق. (بقاء البشرية حية يقظة يتطلب قيام نزاع، فضلا عن التأمل). هكذا فضل هيجل بوصفه فيلسوفا خوض المواطن في صراعات عصره على نحو مشبوب بالعواطف. بيد أنه بوصفه فيلسوفا لم يستطع إقرار ترشيدات صريحة للمواطنين الهيجليين بخصوص الجانب الذي يفضل.

هكذا طرح أتباعه أجوبة مختلفة عن الأسئلة سالفة الذكر، وهي أجوبة عكست بطريقة متميزة معتقداتهم السابقة، الدينية والسياسية فضلا عن الفلسفية، التي نزعت نحو تشكيل تجمعات مترابطة. الهيجليون *اليمينيون، من أمثال كارل جوتشل (1784–1862)، اعتبروا هيجل مؤيدا للعقيدة الاكليريكية والنكوصية السياسية، المحاولة التي استمرت منذ عام 1815 لاستعادة النظام القديم الذي قوضته الثورة الفرنسية. في المقابل، كان الهيجليون *اليساريون، من قبيل فيورباخ، سترنر، برونو باور، وديفد شتراوس (1808–74) متطرفين دينين وسياسيين. في الوسط، كان هناك المصلحون المعتدلون، مثل كارل روزنكرانز(1805–79). (يسمى الهيجليون اليساريون والهيجليون اليمينيون أيضا بالهيجليين «الصغار» والهيجليين «الكبار» على التوالي؛ غير أن واضع هذه التسمية الأخيرة لا يفسح مجالا للوسط، كما أنه يوحي بأن الأيديولوجيا ترتهن بالسن.) الهيجليون اليساريون

أكثر أهمية من اليمينيين والمعتدلين. لقد قاموا بإسهامات مهمة في علم اللاهوت ونقد الإنجيل (فيورباخ، شتروس) كما كان أثرهم في ماركس عميقا.

انفصمت عرى الحركة الهيجلية في ألمانيا في أربعينيات القرن الثامن عشر، لكنها ظلت قوية في الدنمرك إلى حد أنها أثارت هجوم كيركجرد الخطابي ضد «النسق [الهيجلي]». كتاب هتشنسون سترلنج *The Secret of Hegel* الذي صدر عام 1865 أسس الهيجلية في بريطانيا، في حين وجد المثاليون البريطانيون (جرين، برادلي، بوسنكويت، مكتاجرت) في هيجل ترياقا للامبيريقية، النفعية، وعلم الاقتصاد الداعي لعدم تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية (غير أن مكتاجرت، خلافا لهيجل، كان فردانيا مخلصا وداعيا للتجارة الحرة. ينسجم هذا مع اعتقاده القوي في الخلود الفردي ـ الذي عزاه خطأ إلى هيجل.) في الولايات المتحدة تمثلت الهيجلية في وليام توري هاريس وجوزيه رويس، وقد تركت بصماتها في البراجماتية. ازدهرت الهيجلية في إيطاليا منذ النصف الأول ن القرن التاسع عشر (جيوبرتي، روزميني) وظلت مزدهرة سنين طويلة من القرن العشرين (كروتشه، جنيلي). أما في فرنسا فقد أسسها فكتور كوزي، ، قد أثرت في كثيرين منهم تين ورينان؛ وبعثت ثانية في ثلاثينيات القرن العشرين عبر محاضرات الكسندر كوجيفي، الذي قرأ أعمال هجيل بعدسات ماركسية ووجودية. (في فرنسا على وجه الخصوص، كان *Phenomenology of Spirit* مؤثرا بطريقة أقوى من النسق المتأخر، كما كان هناك تأثر بأعمال ماركس الفلسفية المبكرة). وأخيرا، قاوم هيجل في العالم الناطق بالإنجليزية الهجوم الذي شنه رسل، مور، وبوبر، فظل مؤثرا ذائع الصيت.

الراهن أن تأثير هيجل صمد أكثر من صمود أية «حركة» شبيهة بالهيجلية. ذلك أنه يتميز بأوجه بعينها يجدر ذكرها:

1. ليس ثمة هيجلي خالص باستثناء هيجل نفسه. السبب في ذلك لا يرجع ببساطة إلى أنه قد تم تجاوزه (خصوصا بسبب التقدم الذي أحرز في العلوم الطبيعية)، بل يرجع إلى أن فكر هيجل خصب، مركب، غامض إلى حد يحول أن يقوم فرد واحد باستيعابه كله. غير أن هناك الكثير من الفلاسفة، سارتر ودريدا مثلا، قاموا بتشرب أجزاء من فكره واستيعابها في أنساق تخصهم. حتى أتباع هيجل المباشرين قاموا بذلك، إذ لا أحد منهم، مهما كان هيجليا بالمهنة، استطاع فهم فكره ككل: إن أشعة فكره تتكسر بحيث تمثل عناصر مختلفة منه من قبل هيجليين مختلفين.

2. غالبا ما لا يقل تأثيره في خصومه عن تأثيره في أشياعه. يتخذ هذا التأثير عدة صور. لقد ظهرت *الوجودية مثلا بوصفها نزعة تعارض هيجل قصدا؛ إن إنكارها للأنساق، توكيدها على التناهي البشري، وعلى القرارات الحاسمة غير القابلة لأن تحدد من قبل العقل الفلسفي أو التعلم التاريخي، إنما ترتهن أساسا بمقارنة مع هيجل (أو شخصية شبيهة به، أوغسطين مثلا) الذي يفترض أنه يعتقد في نقيض كل ذلك. أيضا عمد هيدجر قصدا إلى طرح فكره في معارضة هيجل. لقد كان يذهب إلى أن نسق هيجل عمق «نسياننا للوجود». إنه يكرر إساءة أرسطو فهم الزمن. إنه جزء من «موروث» يشوه رؤيتنا لفلاسفة اليونان الحقيقيين يتوجب «تدميره» أو إعادة تشكيله إذا رغبنا في فهم الماضي على نحو ملائم. عند هيجل، تاريخ الفلسفة تقدمي (بطريقة مثيرة)، فالفلسفات المتأخرة (خصوصا فلسفته) تحتفظ بكل ما هو صحيح في الفلسفات الأسبق عهدا. في المقابل، يرى هيدجر أن الفلسفة قد انحطت؛ لقد عتمت الأسئلة الحاسمة ونسيانها، كما شوهت المفاهيم الحاسمة وأضعافها. لا سبيل لاستعادة الحقيقة إلا بمعاينة النصوص القديمة (مثل محاورة أفلاطون *Sophist* الأثيرة عند هيجل) السطر تلو الآخر، وعبر معاينة تاريخ الفلسفة في الاتجاه المعاكس، بحيث نبدأ بكانت مثلا ونشرع في الخلاص من حالات التشويه إلى أن نصل إلى رؤية لم تصب بضعف البصر، كتلك التي قال بها بارمنيدس. بيد أن نتيجة مبحث هيدجر ليست سوى رؤية تشبه بطريقة لافتة تلك التي انتهى إليها هيجل: «نظريته في الوجود»، حيث يحقق الوجود استنارته عبر الإنسان، تدين «لتاريخ الروح» عند هيجل، حيث يحقق *المطلق وعيه بذاته عبر تطور الروح البشرية، أكثر مما تدين لبارمنيدس. (أيضا فإنها تدين بالكثير لشلنج، الذي قرأ هيدجر أعماله بشكل مكثف في الثلاثينيات، وقد وضع صورته، فيما تقول الرواية، مكان صورة كانت.)

3. إذا كان هجيل يعتبر فلسفته مكتملة ومحددة، فإن طرح فكرة فلسفية مهمة لم يعتبرها هيجل وليس بمقدوره أن يستوعبها في نسقه يكفي لدحضها. بيد أن تشكيل رؤية لم يسبق لهيجل اعتبارها مهمة أصعب. إن هذا يرجع جزئيا إلى قدرة عقله وخياله، لكنه يرجع أيضا إلى أن أعماله تختتم وتولف بين حقبة خصبة في تاريخ الفكر البشري صادف فيها آراء تشبه الآراء التي أحياها نقاده. لقد عرف هيجل، بل إنه أنكر شيئا شبيها بنظرية رسل في الأوصاف المحددة، وقد عثر عليها عند

ليبنتز، تماما كما فعل رسل نفسه. أيضا فإنه عرف شخصا أشبه ما يكون بكيركجرد، وصفه تحت عنوان «الوعي الشقي» في كتابه *Phenomenology of Sprit:* ولعله وجده في جوهان جورج هامان (1730–88)، أو عند أحد الرومانسيين، نوفاليس (فردريك هاندنبرج، 1772–1801). فضلا عن ذلك، فإنه وجد المبشر بجنيت المشوشة بطريقة متعمدة التي يتحدث عنها سارتر، التي اعتبرها دريدا معارضة لهيجل، عند الرومانسيين مرة أخرى أو في وصف ديدرو لـ ( *Rameaw's Nephew*التي قرأها هيجل في ترجمة جوته الصادرة عام 1805).

بسبب هذا الخصب، بمقدور هيجل أن يستوعب تنويعة من التأويلات «أحادية الجانب»: لقد اعتبر على سبيل المثال وجوديا، ماركسيا، ومن أشياع فتجنشتين. ولكن إذا أصبحت مواقف أسلافة أحادية الجانب، متعبة، أو قديمة، فإننا نستطيع دوما أن نعود إلى هيجل نفسه وأن نجد عنده موقفا جديدا أحادي البعد ، أو نجد عنده موضوعية متعددة الجوانب فيما يتعلق بالنزاعات المتنوعة بين الماضي والحاضر.

**م.جي.آي.**


W. Desmond (ed.), *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel* (Albany, NY, 1989).

M. Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford, 1989).

P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925* (New York, 1982).

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge, 1983).

J.E. Toews. *Hegelianism: The Pth toward Dialectical Humanism 1805-1841* (Cambridge, 1980).


*** هيدجر، مارتن (1889–1976).** فيلسوف ألماني يعتبر عادة أحد مؤسسي الوجودية. مهد الطريق لعمله الأساسي ( *Sein und Zeit*الوجود والزمان؛ 1929؛ .tr Oxford, 1962) بسلسلة من الأعمال البينة والمكينة، وإن لم تنجح في لفت الانتباه، استبقت العديد من المواضيع التي ناقشها في ذلك الكتاب الناضج والمبهم. في «*The Problem of Reality in Modern Philosophy'* (1912)، يجادل ضد مختلف صور *المثالية، حتى المثالية النقدية التي يقول بها كانت، ويشايع *الواقعية النقدية. إنه ينتقد توكيد الابستمولوجيا الذي ميز الفلسفة منذ عهد ديكارت. أما مقاله «*The New Investigations of Logic'* (1912)، فيعمل على تقويم أمثال معاصرة في المنطق، تشتمل على أعمال رسل ووايتهد، من منظور نقد هوسرل للنفسانية. (وفق رؤيته في الصدق، الذي يعتبره «كشف حجب»، لم يتعاطف هيدجر الناضج مع «منطق الإقرار»، فهو شأن فتجنشتين أقرب إلى تأسيس الحساب على أنشطة العد والقياس اليومية منه إلى تأسيسها على مبادئ المنطق.) في أطروحته للدكتوراه *The Doctrine of the Judgement in Psychologism* (1914)، عارض رد المنطق إلى عمليات سيكولوجية. في رسالة الاستحقاق، *Duns Scoutus's Doctrine of Categories and of Meaning* (1916)، يفصح هيدجر عن احترامه للميتافيزيقا والذاتية التي ميزت أعماله المتأخرة. في ذلك العمل، يقود بفحص بحث *Gramatica Speculativa*، الذي كان يعزى إلى توماس ارفرت، غير أن فكر هيدجر غالبا ما يعد قريبا من فكر دنس سكوتس حتى بوصفه «سكوتية دنيوية». في مقاله «*The Concept of Time in the Science History'* (1916)، يجادل بأن الزمان كما يراه المؤرخون يختلف عن الزمان الكمي الذي يعنى به علماء الفيزياء: إنه ليس متنظما، بل يحدد عبر حقب متمايزة نوعيا، مثل الحقبة الفيكتورية التي ترتهن أهميتها بما هو أكثر من الديمومة الزمنية.

توقف عن النشر منذ عام 1916 حتى عام 1927، حيث عكف على الدراسة المكثفة والمتنوعة، خصوصا دراسة *ظاهراتية هوسرل، *أنثروبولجيا شلر الفلسفية، *علم التأويل عند دلتاي، ونصوص القديس بول، أوغسطين، ولوثر. اكتشف في النصوص المسيحية قرارات تاريخية غاية في الأهمية، وقد قامت بدور حاسم في أعماله المتأخرة، كما وجد فيها *أنطولوجيا متميزة عن الأنطولوجيا المستمدة من اليونانيين. في الوقت نفسه، كان هيدجر يلقي محاضرات، ببراعة آسرة، في تلك المواضيع وفي كثير غيرها. (معظم منشوراته تستند على تلك المحاضرات.) درّس في ماربرج (1923–8) وفريبرج (1928–44)، وقد انتخب رئيسا لجامعة فريبرج عام 1933، لكنه استقال في العام التالي. في عام 1945، ولمدة ستة أعوام، درّس في فوريدن، وذلك بسبب ارتباطه بالنازية. الراهن أن السبب الذي يجعله يقوم بدعم النازية تعين أصلا في نفوره من الثقافة والمجتمع الشعبي الصناعي (الذي كان يربطهما بالولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي)، ولم يكن راجعا إلى عدائه للسامية. بيد أن سلوكه حين ترأس الجامعة، ومعتقداته الخاصة، فضلا عن علاقته بفكر الأيديولوجيا النازية، تظل موضع جدل.

بلور *Being and Time* دراساته لكل فلسفة الماضي والحاضر. «مسألة الموجود» هي موضع عنايته المركزي. منذ بدايات الفلسفة في اليونان، ظلت علاقة الوجود *(Sein)* بالزمن قلقة. لقد عزل عن التغير بأن اعتبر حضورا، بحيث استبعد الماضي والمستقبل ـ ليس

الحاضر الزمني ضرورة، بل حتى الحاضر اللازمني، الحضور السرمدي مثلا، مثل أفلاطون. لقد أثر هذا في مفهومنا للعالم، بل حتى في مفهومنا للإنسان. هكذا اقترح هيدجر بعث الروح في مسألة تم التغاضي عنها فترة طويلة؛ «معنى الوجود»، بحيث نخوض في «أنطولوجيا أساسية»، أنطولوجيا تدعم الأنطولوجيات «المحلية» التي تعامل مع قطاعات مفردة من الكينونات، من قبيل الطبيعة والتاريخ. غير أن فحص مثل هذا الوجود يتطلب اعتبار كينونة من نوع بعينه، الكينونة التي تطرح السؤال «ما *الوجود؟»، والتي يشكل فهمها للوجود جانبا أساسيا من وجودها، أي الإنسان أو *Dasein*.* إن وجود *Dasein* هو *Exitenz*. إنه لا يحتاز على طبيعة ثابتة، لكن «ماهيته تكمن في إيجاده وجوده واحتيازه عليه بوصفه خاصته». (رغم أن هيدجر ينكر ذلك في مرحلة متأخرة، فإن رؤيته هذه تشبه رؤية سارتر التي تقر أن *الوجود يسبق الماهية، والإنسان ليس سوى ما يصنعه من نفسه».) غير أنه لا يتضح لماذا يحتم هذا مقاربة الوجود عبر *Dasein*. صحيح أننا بإجراء بحث كبير غير منظم من قبيل البحث في مسألة الوجود، نحتاج إلى الارتكان إلى مفهومنا الضمني العادي للوجود، ما يستدعي القيام بفحص أولي لـ *Dasein*؛ لكن هيدجر يقول أيضا «ليس هناك وجود إلا إذا كان هناك "*Dasein*"، مقترحا بذلك أن الوجود، إن لم نقل الكينونات، إنما يرتهن بفهمنا له، وهذا يشكل سببا وجيها لمقاربة الوجود عبر *Dasein*. إذا صح هذا، فإن هيدجر يتفق مع كانت وهوسرل على أن الأشياء ترتهن إلى حد كبير بما نعزوه نحن إليها، مع اختلاف واحد: «نحن» هنا كائنات بشرية عينية موجودة، وليست وعيا خالصا.

رغم أن *Dasein* يعد أساسا «أنطولوجيا»، أي أنه يحتاز على فهم للوجود، فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يتبنى ببساطة فهم *Dasein* لنفسه وللكائنات الأخرى. ذلك أن *Dasein* يشرع بشكل منظومي شطر إساءة تأويل نفسه والعالم. إنه يعتبر نفسه مثلا شيئا مناظرا لسائر الأشياء. معظم مفردات الفلسفة التقليدية ـ «الوعي»، «الذات»، «الموضوع»، الخ. ـ أصيبت بلوثة إساءة التأويل هذه.لذا فإن هيدجر (شأن الفلاسفة «التحليليين»، من قبيل فتجنشتين، جي.ل. أوستن، ورايل) يتجنب مثل هذه المفردات، ويفضل ألفاظا لا تلزمه بشيء مثل « "*Dasein*" أو ألفاظا متواضعة (مثل *Sorge* "[تعهد@''@]) الخالية من شحنة الافتراضات الفلسفية. (وفق رؤية هيدجر التي تقر أن الصمت «مشروع خطاب أساسي»، يتوجب على قرائه أن يتذكروا الكلمات التي يتجنب استخدامها قصدا، فضلا عن تلك التي يستخدمها بالفعل.) إنه يحاول مثل هوسرل وصف «الأشياء ذاتها» دون عون أية نظرية أو مفهوم مسبق؛ غير أنه خلافا لهوسرل يعتقد أن هذا يتطلب إعادة تفكير مثابرة للغة الفلسفية. إنه يستعمل كلمات قديمة بطرق غير مألوفة، وهو يلجأ غالبا (مثل أوستن) إلى الاتيمولوجيا [دراسة أصول الألفاظ] أو إلى استحداث ألفاظ جديدة. بيد أن استحداثه للألفاظ يخلص دوما لروح اللغة الألمانية. من المهم نسبة لإجراء هيدجر أنه حين يطرح الحد الصحيح أو «الحقيقي» ليسمي به الظاهرة (مثل الإنسان، الزمن، أو الحقيقة) أو يفسرها، فإنه لايطرح فحسب بوصفه معارضة للحد أو التصور المتفسخ، بل يحاول أيضا تفسير حدوث التفسخ. فمثلا، لا يكفي تبيان أن ديكارت قد أخطأ حين اعتبر الإنسان * [*res cogitans*ذات مفكرة]. يتوجب على المرء أن يبين أيضا، وفق التصور الصحيح للإنسان، كيف نشأ هذا الخطأ. ذلك أن إساءة التأويل ليست مجرد خطأ لا يتحمل مسؤوليته أحد، بل «إمكان» ينزع *Dasein* أساسا شطره.

عند هيدجر، وخلافا لديكارت، "*Dasein* في العالم» أساسا وهو غير معزول عنه. «في فهم العالم، الوجود ـ في يُفهم دوما معه، في حين أن فهم الوجود بوصفه كذلك هو دوما فهم للعالم». ليس العالم في أساسه عالم العلوم، بل عالم اليومي، *عالم ـ الحياة (هوسرل). إنه يكشف عنه ليس عبر المعرفة العلمية، بل عبر خبرات قبل علمية، عبر التعهد والمزاج. كينونات العالم ليست أساسا مواضيع للمعرفة النظرية، بل أدوات «جاهزة للاستعمال» *(zuhanden)*، مثل المطرقة، يتوجب استخدامها عوضا عن دراستها. المعرفة النظرية، كما ملاحظتي المطرقة (أو المدقة) دون تغرض، ظاهرة ثانوية، تحدث خصوصا حين تفشل الأداة في إرضائنا، كما يحدث مثلا حين تنكسر المطرقة. الأدوات ليست مستقلة عن بعضها البعض، بل تنتمي إلى «سياق مغزى»، حيث «تشير» أشياء من قبيل المطارق، المسامير، دكة النجار، إلى بعضها البعض وتشير في النهاية إلى *Dasein* وإلى مقاصدها. تماما كما أن *Dasein* في العالم، فإنه أيضا وبشكل أساسي «مع» الآخرين المنتمين إلى النمط الذي ينتمي إليه. إنه لا يوجد في البداية كذات منعزلة ثم يكتسب معرفة وعلاقات بالآخرين، بل هو معهم منذ البداية. بيد أن الآخرين يهددون سلامته: «بوصفه موجودا مع الآخرين، يظل

Dasein عبدا لهم. إنه نفسه ليس موجودا؛ فالآخرون قد اغتصبوا وجوده». نفس Dasein اليومي هي نفس - الهُم، التي نميزها عن النفس الأصيلة، النفس التي تمسك بنفسها. «هم» هي الإنسان الألماني، «الواحد»: نفس - الهُم تقوم وتعتقد ما يقوم به الواحد ويعتقد، عوضا عما يحتازه بشكل مستقل وقام حقيقة بالإقرار بخصوصه. نظرية هيدجر في الهم أو الواحد *(das Man)*، مثل مذهبه في الموت، متأثر برواية تولستوي *The Death of Ivan Ilyich*: إن منزل إيفان الذي أعاد ترتيبه بعناية يبدو له رائعا، لكنه يشتمل حقيقة على «كل الأشياء التي يحتازه أناس طبقة بعينها كي يشبهون أناس آخرين من الطبقة نفسها»؛ وحين تناقش أسرته طريقة سارا برنارد في التمثيل، « فإن المحادثة التي تجري بينهم هي المحادثة المكرورة وهي دوما المحادثة نفسها». تصور الحياة اليومية، الذي طرحه هيدجر في البداية بوصفه تصورا محايدا لظرف الإنسان الحقيقي، يصبح تصورا في «حمق» الإنسان وزيفه.

لا يتعين شكل السياق الأساسي عند هيدجر في الإقرار الصريح، من قبيل «هذه المطرقة ثقيلة»، بل في منطوقات من قبيل «ثقيلة جدا! أعطني مطرقة أخف» حين يقال أثناء العمل. أيضا فإن الصدق [الحقيقة] ليس أساسا تطابق إقرار أو قضية مع وضع في العالم، بل كشف عن العالم لـ Dasein وعبر الـ Dasein، دون وساطة أية مفاهيم، قضايا، أو أوضاع ذهنية باطنة؛ الصدق في أساسه «كشف ) ."Dasein يدعم هيدجر هذا بالركون إلى الكلمة اليونانية *aletheia* التي يزعم أنها تعني «كشف الحجب».) المعنى، مثل الصدق، يتم إقصاؤه عن العقل:

ليس بالمقدور فصل القضايا اللفظية التي يزعمها مل عن الكينونات التي تقصدها. الأسماء، الألفاظ بوجه عام، لا تحتاز على مقياس مثبّت قبلي لمحتواها المعنوي. الأسماء، أو معانيها مرة أخرى، تتغير بتغير معارفنا بالأشياء، ومعاني الأسماء والألفاظ تتغير دائما حسب هيمنة منظور بعينه للشيء المسمى بطريقة ما من قبل الاسم. كل الدلالات، حتى تلك التي تبدو مجرد معاني لفظية، إنما تنشأ عن إشارة إلى الأشياء*The* ).
*Basic Problems of Phenomenology*, 1927 (1975; tr. Bloomington, Ind., 19820, 197).

النظرية *التصويرية في المعنى ترفض صحبة نظرية *التطابق في الصدق: «ما نسمعه «في البداية» ليس ضوضاء أو مركبات صوتية، بل العربة التي تحدث صريرا، الدراجة البخارية... إن «سماع» «ضوضاء صرفة» يتطلب وضعا عقليا غاية في التكلف والتركيب». إشكالية حقيقية *العالم الخارجي، مثل إشكالية وجود عقول أخرى، إشكالية زائفة: عند كانت، تتعين «فضيحة الفلسفة» في أننا لم نحصل بعد على إثبات «لوجود الأشياء الخارجة عنا»، لكن الفضيحة عند هيدجر لا تتعين في «أننا لم نحصل بعد على مثل ذلك الإثبات، بل في توقعنا ومحاولتنا المستمرة الحصول عليه».

يتوجب اعتبار Dasein ككل، وهذا يتطلب طرح مذهب في *الموت. لا يكون Dasein أصيلا حقيقة إلا في «توجهه شطر الموت»، فهو يقبل هنا تناهيه. إن Dasein يتفردن عبر الموت: إنه يموت وحيدا، وليس بمقدور أحد آخر أن يموت بدلا منه. هكذا يعد الموت معيارا للأصالة: يتوجب علي أن أدرك أنني سوف أموت، لا أن «واحدا» سوف يموت. يعتقد هيدجر أن ثمة نزوعا عاما لكتمان حتمية موت المرء الخاص. (مثل كيكجرد وتولستوي، يشير كيركجرد إلى القياس القديم «كل إنسان فان، كيوس إنسان، ولذا فإن كيوس فان»: تقول إيفان في رواية تولستوي مداعبة: «لا ريب أن كيوس، الإنسان بشكل مجرد، فان، لكنه لم يكن كيوس، لم يكن إنسانا مجردا، بل مخلوقا منفصلا تماما عن كل الآخرين».) يتعلق الوجود الأصيل شطر الموت «بالعزم على اتخاذ قرار» *(Entschlossenheit)*: لا يكون لدي سبب للقيام بفعل، عوضا عن القيام بتأجيله، إلا إذا كنت مدركا لتناهي ذاتي، والقرار الحاسم المتخذ وفق منظور مستقبل حياتي برمتها هو الذي يهب حياتي تفردها وشكلها.

المستقبل إذن هو الجانب أو «البعد» الأساسي في الزمن. غير أن القرار مقيد أيضا بموقف ورثناه من الماضي وبقدر أهميته سوف يتخذ وفق الماضي. البعد الثالث، الحاضر، هو الآن «لحظة» القرار:

ينتمي إلى التوقع الذي يحدث حال التصميم على اتخاذ قرار حاضر يكشف التصميم وفقه عن الموقف. في حال التصميم على اتخاذ قرار، لا يجلب الحاضر فحسب إلى مركز الانتباه صحبة الأشياء التي يعني بها المرء، بل يمسك به في المستقبل وما سبق أن حدث. إن هذا الحاضر الذي يمسك به في فترة زمنية مؤقتة وأصيلة والذي يعد من ثم أصيلا، نسميه «لحظة الرؤية» *(der Augenblick)*.

(زعم رسل أنه لا فرق كبير يحدث لو أنه عكس موقفنا الراهن، بحيث لا نكاد نذكر الماضي، ويكون بمقدورنا رؤية معظم المستقبل، بحيث يسري على زمن

الفيزياء، لا على زمن الفعل والقرار: حين أقرر بخصوص القيام بهذا الفعل أو ذاك، من الضروري أن أجهل ما سوف أقوم به.)

ثمة جوانب مركزية مهمة في *الزمن أغفلت من قبل التصور التقليدي المستمد من أرسطو. الزمن مهم: إنه زمن القيام بكذا وكذا. يمكن تأريخ الزمن بالوقائع: إنه الزمن الذي أصبح فيه نابليون إمبراطورا، على سبيل المثال. أيضا يتم توسيع الزمن: الآن مثلا ليس لحظة لا ديمومة لها، بل الآن، مثلا، أثناء المحاضرة. الزمن عام وعلني: نستطيع أن نشير إلى الزمن نفسه بكلمة «الآن» أو «آنذاك» حتى لو كنا نؤرخ بوقائع مختلفة. الزمن متناه: إن الزمن (خاصتي) لا يسير إلى ما لانهاية، بل يتناقص. يتوجب فهم التاريخ عبر هذا المذهب في الزمن وعبر «تأريخية» .*Dasein* إن فهم *Dasein* لنفسه وللعالم يرتهن بالتأويل الذي ورثناه من الماضي. إن هذا التأويل ينظم ويكشف عن الإمكانات المتاحة له. الـ *Dasein* الزائف يقبل الموروث على علاته ويحقق الإمكانات التي يشكلها؛ أما *Dasein* الأصيل فيمتحن الموروث وبذا يتيح إمكانات جديدة أكثر قيمة. إن هيدجر مثلا لا يسهم في الجدل الفلسفي المعاصر، لكنه عبر «تكرار» و«تفكيك» وقائع حاسمة في تطور موروثنا الفلسفي يأمل تغيير مسار البحث الفلسفي برمته. التاريخ بالمعنى المعتاد ليس ممكنا إلا لأن *Dasein* تاريخي: «إن رجوعنا «للماضي» لا يبدأ من احتيازنا وتمحيصنا وتأكدنا من مثل تلك المواد (الآثار، النصب، والوثائق)؛ إن هذه الأنشطة إنما تفترض وجود تاريخي شطر الـ *Dasein* كان هناك ـ أي أنها تفترض تأريخية وجود المؤرخ».

لم يكمل هيدجر كتابه :*Being and Time* القسم الثالث من الجزء الأول، الذي يفترض أن يفسر الوجود عبر الزمن، والجزء الثاني كله، الذي يفترض أن يعاين مذاهب كانت وديكارت وأرسطو، لم ير النور إطلاقا. غير أن ثمة أبحاثا قصيرة قام بها هيدجر في تلك الفترة تسهم في معالجة هذا النقص. المحاضرة التي استهل بها سلسلة محاضراته في فيربرج، «What is Metaphysics?'» (1929)، تفصّل في أمر العدم الذي تحدث عنه قليلا في ذلك الكتاب والذي يتكشف في *Angest* الذي يفصح عن الـ *Dasein* وحريته وتناهيه، عوز النفس لما تتأسس عليه، عالمها، ومشاريعها. في *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929; tr. Bloomington, Ind., 1962) يجادل بأن Critique الأول ليس نظرية في المعرفة أو العلوم (كما اعتقد الكانتيون الجدد من أمثال بول ناتروب ورانست كاسيير)، بل يطرح الأسس للميتافيزيقا: لقد رأى كانت أن المعرفة، والإنسان بوجه عام، متناهية، ولذا جعل من المخلية الترانسندنتالية أساس إمكان المعرفة القبلية التركيبية. ولأن هذا يتهدد أولية العقل وأسس «الميتافيزيقا الغربية»، تنكب كانت الوقوع في الهاوية في الطبعة الثانية من كتابه *Critique* وجعل المخيلة «وظيفة للفهم». لقد هاجم معظم شراح كانت تأويل هيدجر، بما فيه كاسيير نفسه؛ وقد قام ضمنا بالتراجع عن بعض رؤاه في أبحاثه المتأخرة في مذهب كانت.

لم ينشر هيدجر الكثير في الثلاثينيات، غير أن المحاضرات التي ألقاها نحو عام 1930 ونشرت بعد ذلك تشي بأنه تخلى عن الكثير من آرائه المبكرة، خصوصا فيما يتعلق بمركزية .*Dasein* في «On the Essence of Truth' (1943)، لم يعد *الصدق [الحقيقة]، والوجود بطريقة ضمنية، يتبوأ منزلة أساسية في الـ *Dasein*، بل أصبح «المنطقة المفتوحة» التي يتعرض لها الإنسان. في «Plato's Doctrine of Truth' (1942)، يجادل بأنه في استعارة الكهف التي يقول بها أفلاطون، لم تعد الحقيقة «فضحا» بل أصبحت «تحت هيمنة الفكرة»، مجرد «صحة». إن هذا يفسح المجال أمام تفسخ الفكر كي يدخل الميتافيزيقا: لقد توجه الإنسان شطر مركز الأشياء. إن تاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الانحطاط. لقد اتخذت هذه الرؤية بصورة أو أخرى شكلها النهائي في محاضرات عام 1935، *An Introduction to Metaphysics* (1953; tr. New York, 1961).

تنبثق فلسفة هيدجر المتأخرة في معظمها عن نقاشه لمفكري الماضي ،خصوصا «الأفلاطوني الأكثر تحررا في تاريخ الميتافيزيقا الغربية»، نيتشه (*Nietzsche* (1961; tr. New York, 1979-87))؛ شعراء من أمثال هلدردلن الذي يطرح سبيلا خارج «نسيان الوجود»، ومفكري ما قبل عهد سقراط الذين سبقوا تلك الفلسفة. (يعتبر نيتشه ميتافيزيقيا، لأنه زعم أن «الحقيقة هي نوع الخطأ الذي لا سبيل لأن يحيا ضرب الكينونة الحية المحدد بدونه. في النهاية قيمة قرارات الحياة إنما تفترض أن الحقيقة كامنة في فكر الإنسان وأن ثمة مجالا من القيم منفصل عن العالم.) الوجود في أعمال هيدجر يصبح أكثر مراوغة، إذا لم يعد يوصف إلا بعبارات تحصيل حاصلية من قبيل «إنه هو نفسه». «الفرق الأنطولوجي»، التمييز الحاسم بين الوجود والموجودات، يوصف بطرق مختلفة في سياقات

مختلفة. رغم إنكار هيدجر المتكرر، فإن الوجود يشبه الله. إنه ليس تحت تصرف الإنسان، بل يتصرف في الإنسان. كل ما يحدث إنما يأتي من الوجود. يتوجب على الإنسان، «راعي الوجود»، أن يمتثل لأوامره. إنه فوق التاريخ، لكنه ظل مخبأ منذ عهد أفلاطون، وبالمقدور إعادة تشكيل «تاريخ الوجود» من نصوص الفلاسفة والشعراء. نسيان الوجود، أو «العدمية»، بلغ ذراه بسيطرة التقانة على العالم، والتقانة أساسا واقعة في تاريخ الوجود، «استكمال للميتافيزيقا». مستقبل كوكبنا رهن باقتدار الإنسان على العودة إلى التفكير الحقيقي في الوجود. في هذا ا لخصوص، لم يكن متشائما كل التشاؤم: «أني ما وجد خطر، تعاظمت فرص النجاة» (هلدردلن).

الاستجابة المناسبة للوجود هو التفكير. التفكير هو جوابنا الممتثل لدعوة الوجود: لقد قام اليونانيون الأوائل بذلك، لكننا نسيناه. التفكير يقابل الإقرار، المنطق، العلم («العلم لا يفكر»)، الميتافيزيقا، الفلسفة نفسها، والتقانة على وجه الخصوص، التي هي مجرد أداة للحساب والسيطرة على الكينونات. اللغة، التي تقوم مثل التفكير بدور ثانوي في *Being and Time*، أصبحت الآن مركزية؛ اللغة لا بوصفها وسيلة للتداول ـ الذي انحلت إليه تحت رعاية الميتافيزيقا ـ بل اللغة بوصفها «مقر الوجود»: «اللغة تتحدث، لا الإنسان. الإنسان لا يتحدث إلا عندما يستجيب على نحو مقدر للغة». الفن، خصوصا الشعر، يحتاز على أهمية حاسمة للتفكير واللغة. ليس الشعر ظاهرة ثانوية: إن للشعر علاقة خاصة بالوجود والحقيقة. الشعر «عثور على الحقيقة»: إنه يميط اللثام عن العالم (أو عن عالم) ويخلق لغة تعبر تعبيرا ملائما عنه. حين «تشيد» اللوحة، كما في لوحة فان جوخ التي تصور حذاء فلاح، عالما، عالم الفلاح، فإنها شعر في أساسها. الفكر اللاشعري واللغة غير الشعرية عالة على الشعر ورؤيته. الشعر قريب من المقدس: «المفكر يقول الوجود. الشعر يسمي المقدس».

الانتقال من *Being and Time* إلى فكر هيدجر المتأخر يسمى «بالعطفة». *(diekehre)* لقد استخدم هيدجر هذا التعبير في رسالته *Letter on Humanism* (1947) لوصف تغير الاتجاه المتضمن في مواصلته المقصودة، التي لم تتحقق، لكتابه *Being and Time.* )أيضا فإنه يستخدمها في التعبير عن أمله في إحداث تغيير، في تاريخ الوجود، من نسيان الوجود إلى التفكير.) غير أنه ينكر باستمرار أن فكره المبكر يختلف بشكل مهم عن فكره المتأخر، كما ينكر شبهه بوجودية سارتر. إن تأويل هيدجر لأعماله، كتأويله لكثير من أعمال غيره، يظل موضع اهتمام، لكن مثير للجدل.

لمّا يتم الفصل في قيمة فكره النهائية. مثل منافسه العظيم هيجل (الذي جعل حياة قرائه غير الألمان صعبة عبر محاولة «تعليم الفلسفة كيف تتحدث الألمانية»)، يتم بشكل دوري الإعجاب به، بعثه، أو استيعابه بشكل متعاطف في مذاهب فلاسفة أقل صعوبة، خصوصا فتجنشتين. (علاقة هيدجر بهوسرل ليست مختلفة عن علاقة هوسرل بفتجنشتين المبكر.) بيد أن تعليمه الواسع، ذكاءه العميق والخلاق، التزامه بالبحث الفلسفي، وفوق ذلك له، تأثيره الشديد على الفكر الحديث، ليست موضع شك. لقد استمد فلاسفة من أمثال سارتر، جادامير، ودريدا الكثير من المفاهيم منه، كما أن تأثيره يصل إلى اليابان والصين. هكذا يدين له علماء لاهوت كاثوليبون (كارل راهنر) وبروتستنت (ردولف بلتان)، وعلماء نفس (لودفيج بنزواجنر) ونقاد أدب (اميل ستيجر). بصرف النظر عما إذا كان فكره «حقيقيا» بالمعنى التقليدي، فإنه كشف عن شيء في العالم، وعن إمكان تصرفنا إزاءه، كان مخبأ.

م.جي.آي.


W. Biemel, *Martin Heidegger: An Illustrated Study* (London, 1977).

H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I (Cambridge, Mass., 1991).

———, and H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford, 1992).

C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge, 1993).

O. Poggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking* (Atlantic Highlands, NJ, 1987).

J. Richardson, *Existential Phenomenology: A Heidegerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford, 1986).

R. Schmitt, *Martin Heidegger on Being Human* (New York, 1969).


*** هير، رتشارد م. (1919– ).** لعله الفيلسوف الأخلاقي الأقوى تأثيرا في جيله. لقد أسهمت أفكاره إلى حد كبير في تشكيل النظرية الأخلاقية الأنجلو ـ سكسونية لما يربو عن عقدين، بدءا من منتصف الخمسينيات. أشهر أعمله هو *The Language of Morals* (Oxford, 1952)، و *Freedom and Reason* (Oxford, 1963)، حيث عاين مسائل أساسية تتعلق بمعنى القيمة والألفاظ الأخلاقية، من قبيل *«خير» و *«ينبغي»، وبأسس الاستدلال الأخلاقي. يجادل هير بأن الحكم

الأخلاقي يحتاز على معنى «معياري»، ويستلزم أوامر كلية. مثال ذلك، إقرار أن فعلا ما يكون خاطئا لا يعني (أو لا يعني مبدئيا) أنه يحتاز على خاصية «الخطئية»، بل يعني النصح أو التوجيه بتنكبه من قبل أي شخص له علاقة بأمره. ولأن النصح بشيء أو بتنكبه متميز منطقيا عن طرح تصور وصفي في طبيعة لموقف، فإن هير يرى أنه ليست هناك علاقة منطقية بين وقائع أية حالة والحكم الأخلاقي الذي يمكن أن نطلقه بخصوصها. ولكن بسبب الجانب الكلي (أو المتعلق «بالقابلية للتعميم») من النصح الأخلاقي، قد يحصل المرء على سبب لتغيير موقفه الأخلاقي عبر الإشارة إلى أنه قد يسري عليه في ظروف مشابهة. سوف يلحظ آنذاك أنه سوف يناقض نفسه إذا لم يكن يرغب في قبول سريان النصح عليه ويظل يرغب في الحكم على الآخرين وفقه. يتوجب عليه طلبا للاتساق أن ينسحب وأن يعدل من حكمه الابتدائي. أحدث صيغ نظريته في الحكم الأخلاقي اكتمالا وتطورا تجدها في *Moral Thinking* (Oxford, 1981).

في الآونة الأخيرة، كثف من تطبيق مبادئه النظرية على مسائل عملية في الأخلاق، البيئة، التعليم، وما في حكمها. ظهرت عدة مجموعات لمقالاته في هذا الخصوص في *Essays on Political Morality* (Oxford, 1989)، و *Essays on Religion and Education* (Oxford, 1992). كتب أيضا كتابا صغيرا عن أفلاطون (Oxford, 1982). شغل منصب أستاذية وايت في الفلسفة الأخلاقية في جامعة أكسفورد من عام 1966 حتى عام 1983، كما عمل أستاذا زائرا في أماكن كثيرة من أمريكا وأستراليا. ثمة مجموعة من المقالات تناقش أعماله نشر عام 1988 تحت عنوان *Hare and Critics* (ed. D. Seanor and N. Fotion, Oxford).

**ن.جي.هـ.د.**

*المعيارية؛ القابلية للتعميم.

*** هيرقليتس ايفيسوس (ازدهر في 500 ق.م.)** فيلسوف قبل سقراطي، لا نعرف شيئا عن حياته («السير» القديمة خرافة). ليس ثمة ما يدل على أنه عاش في المدينة التي ولد فيها، والتي كانت آنذاك جزءا من إمبراطورية أسرة اخميندس الحاكمة في فارس. (أحيانا يشار إلى أثر فارسي في فكره.)

اشتهر كتابه في العصر القديم بسبب غموض أقواله. لقد بقيت منها نحو 100 جملة. تأويل مذهبه محل جدل منذ نهاية القرن الخامس ق. م. على أقل تقدير. قبل أفلاطون وأرسطو رؤية كريتيلوس الذي عزا إلى هرقليتس صيغته الخاصة من مذهب «*الصيرورة الكونية»، ولذا فإنهما قللا من شأن هرقليتس. ثمة شراح أقدمون متأخرون، مثال ثيوفراستوس وكلينئس، أثروا وشككوا في الشهادة الأخيرة.

غموض أعمال هرقليتس نتيجة متعمدة لأسلوبه، الذي عادة ما يكون متراصا وغالبا ما يكون ملغزا. لقد اعتقد أن ما يقوله يتجاوز حدود اللغة الجارية. إذا أضفنا هذا إلى حقيقة الوضع المتشظي لأعماله المتبقية، فإن غموضه يصبح عائقا مروعا يحول دون فهمه. على ذلك، يتضح أنه قصد من فكره أن يشكل كلا شاملا ومنظوميا، بحيث يشتمل على كل أوجه الخبرة البشرية، ويرتبط كل جزء فيه بسائر الأجزاء. يستبان أيضا أنه غالبا ما يكون المقصود من إقراراته أن تكون قابلة للتطبيق الذاتي: صيغها اللغوية تمثل ذات البنية التي تتحدث عنها.

يمكن أن نفيد من هذه الملاحظة كنقطة بدء تأويل يتسهدف إهابة معنى للأجزاء في مجموعها.

1. ثمة حضور غامر لمفهوم «البنية»، صراحة عبر لفظة [*harmonia* التناغم]، ولكن ضمنيا في معظم الأحوال.

2. ثمة تناظر أو تماه في البنية بين عمليات العقل، كما يعبر عنها في الفكر واللغة، وعمليات الواقع التي تفهمها.

3. بوجه عام، البنية هي بنية «الوحدة ـ في ـ المتضادات». يظهر هذا في أمثلة كثيرة، ستاتيكية أو ديناميكية، مستمدة من الحياة اليومية: «يدخل الناس إلى النهر نفسه، لكن مياها مختلفة تجري عليهم»؛ «الطريق، الصاعد والمنحدر، هو الطريق نفسه»؛ «البحر هو الماء الأكثر نقاء والأكثر تلوثا: قابل للشرب ومصدر للحياة عند السمك، وغير قابل للشرب ومهلك عند البشر». لا يقصد من هذه الملاحظات وتعميماتها خرق قانون عدم التناقض، لكنها تستغله كي تشير إلى وجود تضارب منظومي (بين الأقطاب المتعارضة) في طبيعة الأشياء الأساسية.

4. يستلزم تناظر البنية أن فهم العالم شبيه بفهم معنى الجمل. «معنى العالم»، مثل معنى هذه الجملة اللفظية، ليس واضحا، لكنه حاضر في الجملة، وبالمقدور توضيحه طالما «عرفنا اللغة». يحتاز العقل البشري القدرة على معرفة اللغة، لأن عملياته تجري بالطريقة نفسها أو بطريقة مشابهة. إن كلمة (*logos* التي تعني أساسا «قصة»، «تصور»، ثم أصبحت تعني «حساب، تناسب، سبب») تعبر عن هذا التناظر أو

التماهي.

5. لذا فإن السبيل لفهم طبيعة العالم هو *الاستبطان: «ذهبت أبحث عن نفسي». النفس البشرية («الروح، psukhe) تُشغل بطرق مختلفة: إنها مفعمة بالنشاط، ماديا وعاطفيا وذهنيا؛ إنها قادرة على اكتشاف ذاتها وبسطها عبر التأمل، وهي تحافظ باستمرار على نفسها في وجه تقلبات الظروف أو العواطف أو الفكر. بيد أنها تحتاج إلى إطار قار (حقائق موضوعية، قواعد ثابتة للسلوك) كي ما تكون أصلا أو كي ما تفهم معنى وجودها. هذا يصدق على العالم أيضا. ليس ثمة تمييز حاسم هنا بين ماهيتها وما يعنيه. سلوك وبنية العالم والنفس متناظرتان؛ كلاهما حالات فردية «للوحدة - في - الأضداد» العامة. إن صورة الطفل الذي يلعب في طرفي لعبة رقعة إنما تعرض التعايش الأساسي: للصراع والقانون، الحرية والانتظام، العقل وهفواته، التضاد والوحدة.

منذ أن أعيد اكتشاف هرقليتس في نهاية القرن الثامن عشر، وإنقاذه من التأويلات الفجة، تعاظمت درجة الإعجاب به، بالرغم من غموض أعماله. إن هيجل يدين بفضله صراحة، كما أن هيدجر يفرد له تأويلا مطولا. كتاب فتجنشتين *Tractatus* شبيه إلى حد كبير من حيث الأسلوب وربما حتى من حيث المنهج بأعمال هرقليتس.

إي.م.ه.

*قبل - سقراطية، الفلسفة.

E. Hussey, 'Epistemology and Meaning in Heraclitus', in M. Schofield and M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L.* Owen (Cambridge, 1982).

C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, 1979).

G.S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1962).

* **هيزنبرج، ورنر (1910–76).** عالم فيزياء ألماني أشتهر باكتشاف والتفصيل في *مبدأ اللاتيقن في ميكانيكا الكم. أسس مع شوردنجر ميكانيكا الكم الحديثة، وحسّن النظرية شبه الكلاسيكية التي قال بها بلانك، أنشتين، وبوهر. يؤكد نهجه («ميكانيكا المصفوفات») على الجوانب البنيوية من المقدار الفيزيقي التي يمكن قياسها على أنساق الكم، في حين أن نهج شرودنجر («ميكانيكا الموجة») يركز على أوضاعها المسموح بها. غير أنه سرعان ما ثبت أن النهجين طريقتان متكافئتان رياضيا للتعبير عن النظرية الفيزيقية نفسها. في سنوات متأخرة، ضد مسحة *الإجرائية المتشددة التي غلبت على جل أعماله في علم الفيزياء، اعتبر هيزنبرج التنبؤات الإحصائية غير القابلة لأن تردّ للميكانيكا الكمية آية على نزوع كامن داخل النسق للاستجابة بطريقة أو أخرى للقياس (بحيث أحيا فكرة أرسطو حول «الإمكان» الكامن): «فيّ تجارب علم فيزياء الذرة يتعين علينا أن نتعامل مع أشياء وحقائق، مع ظواهر لا تقل واقعية عن أية ظاهرة أخرى في الحياة الجارية. بيد أن الذرات والجسيمات الأولية ليست بالواقعية نفسها: إنها تشكل عالما من الإمكانات لا عالما من الأشياء أو الحقائق».

**ر.كلي.**

W. Heisenberg, *Physics and Philosophy* (London, 1958).

* **هيلويس، عقدة.** شخصها ميشيل لو دويف، وهي نزوع النساء في الفلسفة نحو الإمعان في الإعجاب بزميل أو معلم ذكر (كما فعلت هويليس وبوفوار)، أو فيلسوف «عظيم» أكان بقيد الحياة أو وافته المنية (كما تفعل نساء معاصرات يبحثن عن أفضل ذكر يشايع النسوية، بحيث يصبحن نصيرات لنسوية «لاكانية» أو «فوكية» أو حتى «نيتشية»). هذا موقف يفيد منه الرجل، ويدمر المرأة - حيث يزيل استقلالها الفكري وحاجتها لخلق فلسفة بنفسها. غير أن بوفوار تحللت من عقدة هيلويس إلى حد مكنها من إنتاج فلسفة «دون قصد».

**جي.أوج.**

*النساء في الفلسفة.

Michele Le Doeuff, *Hipparachia's Choice*, (Oxford, 1991).

* **الهيلينية، الفلسفة.** تعبير استحدثه العلماء ليغطي فترة في الفلسفة اليونانية تمتد ما بين وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م. ونهاية الإمبراطورية الرومانية عام 31 ق.م. بوجه أعم، يسري هذا التعبير على الحركات الفلسفية الأساسية التي شهدتها تلك الفترة - *الرواقية، *الأبيقورية، والارتيابية - فضلا عن تطوراتها في روما الإمبراطورية وفي أماكن أخرى. ذلك أن هناك أعضاء في المدارس الهيلينية، من قبيل سينيسا، ومصادر مهمة لدرايتنا بتلك المدارس، شيشرون مثلا، كتبوا باللاتينية ولم يكتبوا باليونانية. فضلا عن ذلك، رغم أن المدارس الثلاث سالفة الذكر قد هيمنت في تلك الفترة، لم تخضع كل الفلسفة لرعايتها. يتوجب ذكر أخلاف أرسطو، خصوصا ثيوفراستوس، في هذا المقام.

ترجع أصول الفلسفة الهيلينية إلى المدرستين الفلسفيتين العظيمتين اللتين ظهرتا في القرن الرابع ق.م.، *أكاديمية أفلاطون، وليقون أرسطو. ثمة طريقة

ملائمة لمقاربة أعمال الفلسفة الهيلينية تتعين في تتبع تقسيم الفلسفة الذي وضعه اكسينوكراتس، رئيس أكاديمية أفلاطون منذ عام 339 حتى عام 314 ق.م. يقسم اسينوكراتس كل الفلسفة إلى ثلاثة أصناف: المنطق (دراسة الاستدلال والخطاب العقلي)؛ الفيزياء (دراسة الطبيعة الخارجية في كل تجلياتها)؛ والأخلاق (دراسة الطبيعة البشرية والكيفية التي يتوجب عيش الحياة وفقها). لقد تم تبني هذا التصنيف خلال الفترة الهلينية في أعمال الفلاسفة وفي تناولهم لأسلافهم. هكذا رتبت الأعمال الأرسطية في القرن الأول قبل الميلاد من قبل اندرونيكوس وفق ذلك التصنيف.

في الفيزياء، رفض الرواقيون والأبيقوريون الكينونات اللامادية التي قالت بها الأفلاطونية والأرسطية ـ مثل أفلاطون والروح عنده، والله الأرسطي ومحركه الذي لا يتحرك. لقد رفضتا الزعم بأن المصادرة على مثل تلك الكينونات ضرورية لتفسير مختلف أوجه العالم. لا حاجة للمثل أو الآلهة اللامادية لتفسير قابلية الواقع الحسي أو لفهم وجود الحركة. لقد أفضت هذه الرؤية بتينك المدرستين إلى طرح تصورات جديدة في الأشياء التي توجد حقيقة وفي خصائصها. الراهن أنهما استلهمتا أفكارهما من بعض النتائج التأملية التي خلص إليها فلاسفة سبقوا سقراط ورفضها أفلاطون وأرسطو. استلهم الرواقيون أفكارهم من هرقليتس. لقد فهموا أرسطو حرفيا حين قال إنه إذا لم يكن ثمة إله لامادي، فإن الميتافيزيقا ليست سوى فيزياء. عندهم أصبح اللاهوت فرعا من الفيزياء، يبحث في مبادئ العالم العضوي الأساسية البارزة. أما أبيقور فقد لجأ إلى *ذرية ديمقريتس وليوسبس بوصفها أساسا لأبحاثه العلمية. لقد أفترض أن قوة الذرية إنما تكمن في ملاءمتها بوصفها إطارا لتفسير موحد في مجالات حسبنا أنها منعزلة، مثل الأخلاق، اللاهوت، والابستمولوجيا.

وظفت *مادية الرواقية والأبيقورية نهجا امبيريقيا. العناية المكثفة بالمنهج علامة فارقة في المدارس الهيلنية. يشتمل المنطق عند تلك المدارس على كل ما يتعلق بمنهج الامبيريقية، بما فيها علم الدلالة والابستمولوجيا، فضلا عن الاستدلال الصوري. لقد ترك لنا أعضاء الرواق القديم الكثير من الأعمال الباهرة في تلك المجالات. أما أبيقور فقد كان مدركا على نحو خاص للحاجة إلى تطوير منطق يناسب البحث العلمي. أسماه «بالقانوني» كي يشير إلى دراسة القواعد المناسبة التي تحكم السعي وراء المعرفة. أما المرتابون فقد اهتموا بتنقيح حججهم ضد الدوجماطيقية ردا على ما ابتدعه الرواقيون والأبيقوريون على حد السواء. لقد زعموا أن *الامبيريقية عاجزة عن طرح أساس للمزاعم المعرفية. غير أنه نشأت ضمن أكاديمية أفلاطون حركة ارتيابية كانت عمليا أكثر ترحيبا بالامبيريقية. لقد أبدى عناصر هذه الحركة استعدادا لمشايعة معايير الاعتقاد العقلاني، إن لم نقل المعرفة. الربط بين الامبيريقية والارتيابية يشكل أحد التطورات البارزة في الفترة الهيلنية.

في علم الأخلاق، ناصر الرواقيون والأبيقوريون *عقلانية سقراط كما وجدت في محاورات أفلاطون المبكرة. لقد ذهبوا إلى أن الروح البشرية بأسرها عقلانية وأن الطريق إلى السعادة إنما يتعين في استخدام العقل بطريقة صحيحة. العيوب الأخلاقية إنما هي عيوب في أداء العقل. التحسن الأخلاقي إنما يتعين في الاستعاضة عن المعتقدات الخاطئة بمعتقدات صحيحة. لقد رفضوا التعديلات الأساسية التي استحدثها أفلاطون في موقف سقراط أساسا لأنه تتضمن تصورا ثنائيا في الشخص يتعارض مع المادية. أيضا رفضوا نهج أرسطو الأقل تطرفا حيث يسهم الجانب الفعال من الحياة البشرية مع الظروف الخارجية في السعادة. الراهن أن الرواقية والأبيقورية يمثلان نوعين متعارضين من العقلانية في الأخلاق. يصعب الوصول إلى فكرة بينة بخصوص ما تعنيه الأخلاق عند المرتابين. لا ريب أنهم سوف يجادلون باستحالة الدراية بقواعد عامة تحكم السلوك البشري. يبدو أن هذا سوف يفضي بهم إلى الذاتية، رغم أن المرتاب يفضل الإحجام عن الدفاع عن مثل هذه الرؤية الدجماطيقية.

في حين نؤكد معارضة المدارس الفلسفية الهيلينية *للافلاطونية والأرسطية، يجب أن نتذكر أن ثمة تواصلا معمقا في بعض الافتراضات. مثلا، إذا أغفلنا الارتيابية، كلها ترى أن الفلسفة نشاط جاد قادر على الحصول على حياة تدعم الحكمة. الغريب أن هذا يصدق حتى على الارتيابية التي ترى أن البراهين المدمرة هي الطريق إلى السعادة. أيضا ثمة افتراض مشترك يتعلق بمركزية مفهوم الطبيعة في الفلسفة. يمكن اقتفاء الطبائعية عند الرواقية والأبيقورية إلى فكرة ما قبل سقراطية تقر أن الطبيعة البشرية تتضح عبر دراسة الطبيعة الخارجية. إن هذا الافتراض يظل قائما عبر تاريخ الفلسفة بأسره.

ظلت المدارس الهيلينية الأساسية مهيمنة على الفلسفة خلال فترة روما الأمبراطورية. لقد ظلت الرواقية والأبيقورية تحظيان بإعجاب من لم يعن بالقضايا

النظرية، لكنه شغف بأن يرشد بخصوص أفضل سبل العيش. اعتبر الملاحظون المحايدون المسيحية مجرد مدرسة فلسفية أخرى تقارب أسئلة قديمة وفق نهج جديد. بتعاظم تأثير المسيحية، بدأت المدارس الفلسفية الهيلينية تعاني من الانحطاط. غير أن ثمة عناصر مهمة في الرواقية والأبيقورية وجدت سبيلها إلى أعمال علماء اللاهوت المسيحيين.

ل.ب.ج.


B. Inwood and L.P. Gerson (eds.), *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* (Indianapolis, 1988).

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, 2nd edn. (Berkeley, Calif., 1986).

———, and D.N. Sedley (eds.), *Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge, 1987).


*** هيوم، ديفيد (1711–76).** فيلسوف ومؤرخ استكتلندي. ربما يعد أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر. رام هيوم تأسيس «المنطق، الأخلاق، النقد، والسياسة» على أسس جديدة: «علم الإنسان» ونظرية الطبيعة الإنسانية. اشتهر بمذهبه *الارتيابي. في الأخلاق، أكد أن الطبيعة الإنسانية تضع قيودا على قدرتنا على الارتياب. في الأخلاق، أكد واقعية التمييزات الأخلاقية، رغم أنه ارتأى أن أحكامنا مؤسسة فحسب على عواطف بشرية. في كل المجالات، عني هيوم بعرض قصور العقل، وبتفسير كيف نقوم بإصدار الأحكام التي نصدرها، في غياب الدعم الموهوم الذي يزعم أن العقل يقوم به.

**حياته.** كان هيوم الابن الثاني لأسرة برسبترية [مشيخية بروتستنتية] متشددة كانت فرعا صغيرا من طبقة الإيرلات. بعد أن أمضي عامين أو ثلاثة في جامعة أدنبره، بدأ دراسة القانون، لكنه اكتشف أن اهتماماته توجد في موضع آخر. انغمس في دراسة الكلاسيكيات (مع ولع خاص بأعمال شيشرون الفلسفية)، ثم اكتشف أن الفلسفة القائمة «ليست أكثر بكثير من مجادلات لا تنتهي»، ون ثم اضطلع بأمر اكتشاف «وسط تكرس عبره الحقيقة».

بعد أربع سنوات من دراسة مكثفة، كانت نذيرا بشيء أشبه ما يكون بالانهيار العصبي، غادر اسكتلندا عام 1734، واستقر في فرنسا، في لا فلتش، وهي قرية في آنجو كان درس في مدرستها اليسوعية ديكارت قبل قرن من الزمان. تصور خطة عامة لحياته مفادها «التقتير في الصرف لتدارك عوزه للمال، الحفاظ على استقلاليته، واعتبار كل شيء تافها، باستثناء تحسين مواهبي التأليفية».

كتب معظم أجزاء كتابه *A Treatise of Human Nature* في لا فلتش، وهو الكتاب الأكثر رواجا في حلقات الدرس الآن. عاد إلى لندن، وظهر ذلك العمل عامي 1739 و174. غير أنه لما لبث أن أصاب صاحبه بالخيبة. «ليس ثمة محاولة أدبية أتعس حظا من كتاب «أطروحة في الطبيعة البشرية». لقد ولد ميتا في دار النشر، دون أن يبلغ حتى امتياز إثارة التذمر بين المتعصبين».

حقق هيوم بعض النجاح بسبب مجلدين من كتابه: *Essays Moral and Political* (1741-1742). غير أنه فشل في الحصول على كرسي علم الأخلاق وفلسفة الخصائص الميكانيكية للهواء في جامعة أدنبره، فعني حين بلغ منتصف ثلاثينياته بأنشطة أقل علاقة بالتأليف. عمل مدرسا خصوصيا لنبيل معتوه لمدة عام واحد، كما عمل سكرتيرا للجنرال سينت كلي في محاولته الفاشلة لغزو فرنسا. يبدو أن هيوم قد عني بهذه المهام لدورها في دعم حالته المالية المتزعزعة.

اعتقد أن تجاهل كتابه *Treatise* نتج عن كونه قد دفع به إلى دور النشر مبكرا «يدفعه حماس الشباب والابتكار». أعاد كتابة الكتاب I، وألحق به نقاشا لمسألة المعجزات كان أسقطه من عمله السابق. الناتج مجلد صغير عنوانه *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1784)، الذي اشتهر بعد عام 1758 باسم *An Enquiry Concerning Human Understanding.* طور الكتاب II بحيث أصبح مجلدا مناظرا، *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). في فترة لاحقة، طلب تقويم رؤاه الفلسفية وفق *Enquiries* بدلا من *Treatise.* إنها الأعمال التي روجت فلسفته بشكل واسع، «وفي الوقت المناسب أيقظت كانت «من سباته الدوجماطيقي».

ثمة مخطوط لكتابه *Dialogues Concerning Natural Religion* وجد بحلول عام 1751، رغم أن أسبابا نفعية حالت دون قيامه بنشر هذا العمل الارتيابي الخطر. في أربعينياته، كرس طاقته لعلم السياسة و التاريخ عوضا عن الفلسفة. يشتمل *The Political Discourses* (1752) على أبحاث مهمة في النقد والربح. بسبب إخفاقه ثانية في الحصول على منصب أكاديمي (في جلاقسو هذه المرة)، أصبح هيوم عام 1752 أمين مكتبة كلية المحاماة في أدنبره. عمل بسرعة في توظيف تلك المكتبة في إنجاز عمله *History of England* الذي صدر في مجلدين عامي 1754 و1756 حول الستيوارتين، والتيودورين عام 1759، والفترة التي تبدأ من يوليوس

قيصر وتنتهي بهنري السابع عام 1762. بعد أن أقنع نفسه بأنه «لا حزب له» وبأنه «محايد»، وجد نفسه خصما لتأويل ويج للتاريخ. لقد أكسبه ذلك العمل أتباعا وامتيازات تفوق على حد قوله «أي شيء عرفته إنجلترا في عهودها السابقة».

لم يكتب الكثير مما يستحق الذكر في خمسينياته. عاش في باريس لفترة ما (1763-6)، حيث أصبح نجم الصالونات الفلسفية. رجع إلى إنجلترا صحبة روسو، الذي عاجل بالخصام معه، ظانا أن هيوم يخطط لتشويه سمعته. عمل لعام سكرتيرا في القسم الشمالي - وهذا منصب جعله على نحو يبعث على السخرية مسؤولا عن الترقيات الكنسية في اسكتلندا. في النهاية رجع إلى أدنبره عام 1769.

أكسبه موته منزلة القديس الدنيوي. بعد أن علم أنه لا سبيل من شفائه من مرض أصاب أمعاءه، واجه الموت برباطة جأش، ومرح ورضا. استمراره في إنكار الدين هز عقيدة بوسويل، وأثار بعض التعليقات البغيضة من قبل دكتور جونسون.

مات هيوم في 25 أغسطس من عام 1776. علق آدم سمث على موته بقوله «بوجه عام، اعتبرته دوما، إبان حياته ومنذ مماته، أقرب ما يكون لمثال الرجل الحكيم والفاضل، بالقدر الذي تسمح به طبيعة الضعف البشري».

المنطق والميتافيزيقا. يقسم هيوم محتوى العقل إلى *انطباعات و*أفكار. الانطباعات هي «إحساساتنا، عواطفنا، وانفعالاتنا»؛ والأفكار هي «الصور الباهتة التي تخلّفها» في الفكر، التأمل، والمخيلة. يمكن تشكيل أفكار مركبة من أفكار بسيطة، بيد أن الأفكار البسيطة لا تدخل إلى العقل إلا بطريقة واحدة، «بوصفها نسخا لانطباعاتنا».

السببية. كيف نكتسب اعتقاداتنا حول الأشياء التي لا نختبرها في الوقت الراهن؟ إننا نرى مثلا لهبا، ونستنتج أنه ساخن. يلحظ هيوم أننا نبدأ من انطباع راهن - رؤية اللهب - ونفترض علاقة سببية - بين اللهب والحرارة. ولكن كيف يتأتى اعتقادنا في العلاقة السببية؟

يزعم هيوم أن العقل ليس مسؤولا عن ذلك الاعتقاد. العقل وحده عاجز عن رؤية أن اللهب حار: من المتصور أن يكون اللهب باردا، ومن ثم بالإمكان أن يكون كذلك. العقل والخبرة معا عاجزان عن إنتاج ذلك الاعتقاد. إن خبرتنا مقصورة على قطاعات من الزمان والمكان. ضمن هذه المساحات، وجدنا أن اللهب حار. ولكن ثمة هوة تفصل بين «اللهب الذي سبق أن لوحظ حار» و«كل اللهب حار». الحصول على القضية الأخيرة يتطلب إضافة مبدأ انتظام الطبيعة، أن المستقبل يشبه الماضي. ولكن كيف يتسنى لنا إثبات هذا المبدأ؟

يزعم هيوم أيضا أن هناك نوعين فحسب من الاستدلال، «الإثباتي» و«الاحتمالي» (*شوكة هيوم)، وكلاهما عاجز عن القيام بتلك المهمة. الاستدلال الإثباتي (مثال الاستنباط) عاجز عن إثبات انتظام الطبيعة - لأن عدم

انتظامها ممكن تصوره، ومن ثم فإنه ممكن. الاستدلال «الاحتمالي» - أو الاستدلال السببي الذي يستدل على غير الملاحظ من الملاحظ - عاجز أيضا. إنه يفترض انتظام الطبيعة، ومن ثم فإن توظيفه في دعم ذلك المبدأ سوف يكون دائريا. وكما أوضح رسل في فترة لاحقة، حتى لو أخبرتنا الخبرة أن المستقبل الماضوي شابه الماضي الماضوي، فإننا لا نستطيع أن نستنتج أن المستقبل المستقبلي سوف يشبه الماضي المستقبلي - ما لم نفترض أن المستقبل يشبه الماضي.

ولكن إذا لم يكن العقل مصدر اعتقاداتنا بخصوص غير الملاحظ، فما مصدرها؟ إنه «العادة أو الإلف». الخبرة المتكررة باقتران اللهب والحرارة تخلق ارتباطا في الأفكار - بحيث إذا رأينا لهبا، تقفز إلى الذهن بحكم العادة فكرة الحرارة. الاعتقاد يختلف عن مجرد التصور في كونه «حيويا»، ولذا حين تنتقل حيوية انطباع اللهب إلى فكرة الحرارة المرتبطة، تصبح الفكرة اعتقادا في حضور ا لحرارة. اعتقاداتنا ليست نتاج العقل بل «المخيلة».

هل يجعل هذا هيوم مرتابا بخصوص *الاستقراء؟ إنه يقول إنه ليس لدينا «سبب» لاعتقاد بأ ن الشمس سوف تشرق غدا. من جهة أخرى، يعتقد أن استدلالنا الاستقرائي «يطابق» بطريقة أصيلة العملية الطبيعية التي تحدث في العالم؛ إنه يصف الاستقراء بأنه «جوهري لقيام المخلوقات البشرية»؛ بل إنه يذهب إلى حد إقرار أن النتائج السببية تحتاز على نمط خاص من اليقين، «يعد مرضيا للعقل... بقدر ما يكون النمط الإثباتي مرضيا». ربما تتعين سبيل التوفيق بين هذه الأحكام في تذكر أن «العقل» عند هيوم «ليس سوى مقارنة بين الأفكار واكتشاف العلاقات القائمة بينها»؛ من ثم فإن اكتشاف أن «العقل» بهذا المعنى ليس مصدر اعتقاداتنا الاستقرائية يختلف كلية عن الزعم بأن الاستقراء منافيا للعقل، بمعنى أكثر عمومية.

مذهب هيوم في القوة السببية مؤسس على تصوره

في الاستدلال الاستقرائي. وفق المبدأ الامبيريقي الذي يقر أن الأفكار مشتقة من الانطباعات، يقر هيوم أن توضيح فكرة الضرورة يتطلب إيجاد وفحص الانطباع الذي تنشأ عنه. ليس بالمقدور اشتقاق فكرة الضرورة من حالات السببية الفردية. «إننا عاجزون عن أن نكتشف في حالة واحدة، أي ارتباط أو قوة ضرورية»؛ إننا نقتصر على رؤية حدث يتبع آخر. الفكرة إنما تنشأ عن خبرتنا بحشد من الحالات المتشابهة. *الاقتران الثابت (بين اللهب والحرارة مثلا) ينتج كما رأينا ارتباطا بين الأفكار. إنه ينتج أيضا، فيما يضيف هيوم الآن، شعورا بالارتباط في الذهن. كمصادر (بطريقتين مختلفتين) لفكرة الضرورة، الاقتران الثابت في الأشياء والشعور بالارتباط في الذهن هما المرشحان لموضع حديثنا حين نتحدث عن الضرورة.

وفق ذلك، يطرح هيوم تعريفين *للسببية. تتضمن فكرة السببية الأسبقية والارتباط الضروري. (في كتابه *Treatise* يضيف التجاور بوصفه مكونا ثالثا.) وفق الرؤية التي تعتبر الضرورة ارتباطا ضروريا، سوف يكون السبب «شيئا متبوعا بآخر، حيث كل الأشياء المشابهة للأول متبوعة بأشياء مشابهة للثاني». هذا هو تعريف السببية ذائع الصيت بوصفها تتابعا منتظما. وفق الرؤية التي تعتبر الضرورة ارتباطا في الذهن، سوف يكون السبب «شيئا متبوعا بآخر، ظهوره يبلّغ دوما فكرة الآخر».

هل ينكر هيوم وجود القوة والضرورة؟ بالتوكيد أنه لا يقوم بذلك - بقدر ما لا ينكر بركلي وجود الطاولات والأشجار؟ «الضرورة، وفق دلالتها هنا، لم تنكر بعد، وليس بالمقدور في اعتقادي إنكارها من قبل أي فيلسوف». إن هيوم أبعد ما يكون عن إنكارها، لكنه يحاول طرح تفسير ردي لها. بيد أن ثمة شيئا ينكره، ألا وهو الضرورة المساء فهمها. «ينزع العقل شطر فرض نفسه على الأشياء الخارجية»: إننا ننزع صوب معاملة الشعور بالارتباط، الذي لا يوجد إلا في الذهن، بوصفه وجها من وجوه الأشياء الخارجية. هذا خطأ - خطأ ارتكبه العقلانيون الذين يعتقدون في قيام ارتباط غير قابل للفهم بين العلة والأثر.

العالم الخارجي. يناقش هيوم صيغتين للاعتقاد في الأشياء الخارجية أو *العالم الخارجي، «الشائعة» و«الفلسفية»، ويجد أن كليهما في عوز للتبرير. الاعتقاد الشائع أو اعتقاد الفهم المشترك عنده اعتقاد في «الوجود المستمر والمميز» «لصور الإحساس المتقطعة». (هذا يعزو للفهم المشترك رؤية تشبه تلك التي تبناها بركلي - كما يعزوها بطريقة منافية للعقل إلى الفهم المشترك.) الرؤية «الشائعة» باطلة. «إننا نتوهم حين نفترض أن الإدراكات الحسية المتشابهة متماهية عدديا» عقب حدوث انقطاع - وهذا وهم راجع إلى الثبات والترابط القائم بين تلك الإدراكات.

الرؤية «الفلسفية» أو التي يتبناها لوك ليست أفضل حالا، فهي تقر أن انطباعاتنا مجرد تمثيلات للأشياء الخارجية، تشبهها ومسببة من قبلها. «على اعتبار أنه ليست هناك كينونات تحضر أمام الذهن سوى الانطباعات»، ليس بمقدورنا أن نلحظ علاقة سببية (أو حتى تشابها) بين الإدراكات الحسية والأشياء الخارجية حين تفهم على هذا النحو.

يضمّن هيوم أن «السلسلة الضرورية» بالمعنى الدقيق رفض للوجود المستمر لأشياء كلية - وعدم الاعتقاد إلا في الأفكار والانطباعات المتلاشية. لكن الطبيعة تنقذنا من هذا المصير: «يتوجب على المرتاب أن يقبل المبدأ المتعلق بوجود الجسم، رغم أنه لا يستطيع أن يوظف أي برهان فلسفي لإقرار صحته. إن الطبيعة لا تتركه حرا في اختيار هذا البديل». «بصرف النظر عن وجهة نظر القارئ في الوقت الراهن... سوف يصبح بعد ساعة من الزمان مقتنعا بوجود عالم خارجي وداخلي».

الهوية الشخصية. ينكر هيوم رؤية يقرها فيما يبدو الفيلسوف والإنسان الشائع مفادها أننا مدركون للنفس، البسيطة بذاتها، والمتماهية عبر الزمن. ليس لدينا انطباع عن *نفس بسيطة متماهية، ولذا ليس بمقدورنا أن نحتاز على فكرة شيء من هكذا قبيل. إن هيوم يرى أن الجنس البشري «ليس سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة، تتلاحق بسرعة لا يمكن تصورها وهي في تدفق وحركة مستمرتين». الخطأ الشائع إنما ينشأ وفق رؤيته من الخلط بين الإدراكات المتعلقة والإدراكات المتماهية.

يقر هيوم موقفا بخصوص الهوية الشخصية أكثر ارتيابا من موقفه من الأشياء الخارجية. في الحالة الأخيرة تنقذنا الطبيعة من النتائج الصعبة الخاصة «بالتأمل المكثف»؛ في حالة الهوية الشخصية، من جهة أخرى، يعتقد هيوم أنه يستطيع العيش بنتائجه المقترة. غير أنه يتضح أن هذه النتائج الأخيرة مبالغ فيها. في ملحق أضافه إلى كتابه، يتراجع عن تصوره في الهوية الشخصية، ولكن لأسباب غامضة بعض الشيء.

الارتيابية. الجزء الختامي من *Treatise*، الكتاب I، يصور معركة بين العقل والطبيعة. لقد فضح هيوم ضعف العقل البشري - حيث يتضح أن ما نظن أن

مصدره العقل مصدره «المخيلة»، وحتى أكثر الاستدلالات السببية معقولية يمكن أن يكون موضعا للشك. بمواجهته ضعفه، يبدي هيوم استعدادا «لرفض كل معتقدات العقل، بحيث لا يعتبر رأيا أكثر رجحانا من غيره».

الطبيعة البشرية تنقذه. «يحدث لحسن الحظ، بالرغم من عجز العقل عن تبديد تلك الشكوك، أن الطبيعة تكفي لأداء تلك المهمة». إن قليلا من الساعات التي يمضيها مع أصدقائه وفي لعب الطاولة تكفي لجعل سوداويته ونتائجه الإرتيابية سخيفة. باتباع المرء طبيعته، سوف يكون هناك موضع للفلسفة والممارسة المتواضعة للعلم.

هنا يقوم هيوم بالتوفيق بين الإرتيابية و*الطبائعية. لا يعني هذا فحسب أن الإرتيابية موقف طبيعي، لكن أفضل تعبير عن الإرتيابية إنما يكون حين نتبع طبيعتنا دون التظاهر بأن لدينا تبريرا مستقلا؛ على هذا النحو قد نسهم حتى في «تطوير المعرفة».

نظرية العواطف، الفلسفة الأخلاقية. مثل هتشسون قبله، ينمذج هيوم نظريته في الأخلاق على نظرية في الحكم الاستاطيقي، مرتبطة بتصور في *العواطف. مفاد الفكرة كالتالي تقريبا. أن تجد شيئا ما جميلا أن تستمد منه نوعا بعينه من السرور، والسرور «عاطفة هادئة». وعلى نحو مماثل، استحسان طباع شخص، أو اعتبارها فاضلة، مجرد «شعور بأنها تبعث على السرور» بطريقة ما؛ وهذا الشعور عاطفة هادئة، رغم أنها عرضة لأن تُخلط مع «تحديد العقل». مثل الجمال، الأخلاق «تحس أكثر من أن تكون موضعا للحكم».

يبدو أن هيوم نفسه قد أصبح أقل ثقة في تفاصيل نظريته في العواطف بعد صدور كتاب *Treatise*، ولم يتسن له إعادة صياغة الكتاب II كما فعل مع الكتابين I و III. إنه دقيق في تحليل الشروط الضرورية لمختلف العواطف، ومصمم على اقتفاء أثرها إلى آليات رابطة في الذهن.

يبدأ هيوم بالزهو والتواضع. المنزل الجميل يثير السرور في كل من ينظر إليه، لكنه لا يثير الزهو إلا عند من يرتبط به، مثل مصممه أو صاحبه. يفسر هيوم هذا بآليتين. يرتبط المنزل بمالكه، ومن ثم ـ عبر ترابط الأفكار ـ تثير فكرة المنزل فيه فكرته عن نفسه (هذا يسهم في الزهو، لأن النفس هي «موضوع الزهو»). في الوقت نفسه، ينتج المنزل سرورا ـ وعبر ترابط الانطباعات ـ ينتج السرور زهوا. عبر عمليتين ترابطيتين، ينتج المنزل الشعور بالزهو.

يتناول هيوم الحب والكره بطريقة مشابهة، باستثناء أن «موضوع» الزهو والتواضع هو نفس المرء، في حين موضوع الحب والكره شخص آخر. يشتمل الكتاب II أيضا على محاجة مهمة على أن الحتمية تتسق مع نوع من التحررية.

النظرية الأخلاقية. يبدأ الكتاب III من *Treatise* برفض مفعم بالحيوية للرؤية التي تقر أن التمييزات الأخلاقية مستمدة من العقل. «الأخلاق تثير العواطف، وتنتج أو تحول دون الأفعال». في المقابل، «العقل خامل تماما» وليس بمقدوره أن ينتج أو يحول دون الأفعال. (*العقل عبد للعواطف.) لذا فإن قواعد الأخلاق ليست «نتائج عقولنا». التمييزات الأخلاقية مستمدة من «الحس الأخلاقي».

على اعتبار أن الاستحسان واللوم على التوالي «سائغ» و«مقلق»، يمكن وصفهما بأنها تنويعات في السرور والألم. بإنتاج السرور، تنزع *الفضيلة (وفق نظرية العواطف) إلى إنتاج الزهو في صاحبه، والحب عند الآخرين. (هذا النوع من الزهو ليس إثما.) يبقى على هيوم أن يحدد السجايا التي تنتج تنويعة الحب التي هي تمييز الفضيلة.

الإجابة بسيطة في حالة الفضائل «الطبيعية» ـ السجايا التي نستحسنها بسبب غريزة طبيعية. يصنف هيوم ضمن هذه المقولة أوجه سجايا المرء التي تعد «مفيدة أو سائغة للشخص نفسه أو للآخرين»؛ وهو يركن إلى التعاطف، الذي ربما يكون المفهوم المركزي في نظريته في الأخلاق بأسرها، لتفسير عملياتها. السجايا المفيدة أو السائغة للآخرين تثير مباشرة السرور والاستحسان فيهم. السجايا التي تكون مفيدة أو سائغة أساسا لصاحبها ـ مثل الحس السليم أو الشخصية المبتهجة ـ مستحسنة بسبب التعاطف. لدينا نزوع طبيعي «للتعاطف مع الآخرين، ولاستقبال نزوعهم وعاطفتهم عبر الاتصال». تفسر هذه العملية ـ التي تحصل على تفسير ميكانيكي مركب في *Treatise*، لكنها تعامل كمبدأ نهائي في *Enquiry* الثاني ـ كيف يمكن للسجايا التي تنتج سرورا في شخص أن تثير السرور (ومن ثم الاستحسان) عند الآخرين.

تطرح الفضائل «المصطنعة» مشكلة عظيمة. يمكن لفعل العدالة الفردي أن يستحسن، رغم أنه لا يفيد أحدا. لماذا نستحسن رد الدين «لمنغمس في اللذات مبذر» يفضل أن يؤذى لا أن يفيد من ممتلكاته الهائلة»؟ السبب أن لدينا نظاما عرفيا أو «مصطنعا» من قواعد

الملكية، يوفر ككل الأمن، في بيئة تندر فيها السلع والناس فيها مصابون بالجشع. حتى لو كانت «أفعال العدالة الفردية مخالفة للمصلحة العامة أو الشخصية»، المخطط بأسره «متطلب مطلق لدعم المجتمع ورفاهة كل فرد».

تناظر نظرية هيوم في الأخلاق من أوجه كثيرة نظريته الابستمولوجية العامة: إنه يبين حدود العقل، ثم يفسر، بالروح الطبائعية التي يحتازها من يدرس العقل بطريقة امبيريقية، كيف نصل إلى الأحكام (أو المشاعر بالأحرى) التي نخلص إليها. اكتشاف أن الأخلاق مجرد عواطف، موجهة من قبل غريزة التعاطف، مصاغة وفق أعراف العدالة، ومحكومة بقواعد عامة، لا يعني فيما يبدو اكتشاف أن الحكم الأخلاقيّ أقل مما هو متوقع. من جهة أخرى، تعلم أن الأحكام السببية مجرد آثار لعادة، إنما يعني تعلّم أن اعتقادنا في الأشياء الخارجية والنفس باطلة، رغم أنه لا مناص منها - إن كل ذلك، فيما يبدو أن هيوم يقر، إنما يفضح الخلل في نسيج المعتقد. لنا أن نستمر في ممارسة الفلسفة، بثقة في تتبع الطبيعة البشرية وبعوزها حتى في شكوكنا. لكن هيوم لا يتظاهر بأن التفلسف بهذه «الطريقة اللامبالية» تفلسف لا يفقد شيئا.

فلسفة الدين. نشر *The Dialogue Concerning Natural Religion* عام 1779، بعد رحيل هيوم بثلاثة أعوام.

من المنافي للعقل أن نحاول البرهنة على وجود الله بطريقة قبلية، فيما يقر هيوم، فالمسألة تتعلق بالواقع. البرهنة البعدية التي تركن إلى نظام العالم وتخلص إلى وجود مصمم ليست مقنعة هي الأخرى. كل ما نستطيع اشتقاقه هو تلك الخصائص الضرورية لإنتاج جوانب نجدها في العالم؛ والإجازة الوحيدة التي نستطيع توظيفها في استدلالنا إنما تستمد من تواترات سلف أن لاحظناها. إذا اتفقنا على أن لنظام العالم سببا، يبقى السؤال ما إذا كان «سبب أو أسباب النظام في العالم تناظر بطريقة قصية الذكاء البشري». إذا كان ذلك كذلك، قد يظل القياس على الذكاء البشري قصيا جدا؛ وعلى أي حال فإن هذا لا يجوز لنا أن نعزو للسبب أية سجايا أخلاقية.

شوه *Enquiry* الأول سمعة هيوم بسبب محاجته ضد الاعتقاد في *المعجزات. في كل المواضيع، «ثمة تناسب ... بين اعتقاد الحكيم وشواهده». من ثم: «ليست هناك شهادة تكفي لإثبات المعجزة، ما لم يكن بطلانها أكثر إعجازا من الحقيقة التي تسعى لإثباتها». يضيف هيوم أسبابا لدعم الافتراض بأن الشرط الأخير لم يستوف إطلاقا: ليس هناك شهود «يحتازون على حس جيد (وتربية) فوق الشبهات»؛ الطبيعة البشرية تبتهج بطريقة خاطئة بما يبعث على الدهشة؛ كما أن المعجزات التي يفترض أن تدعم أحد الأديان محتم أن تقوم بتقويض الأديان الأخرى. «بوجه عام»، فيما يستنتج هيوم، «لم تتعهد الديانة المسيحية في البداية بالمعجزات فحسب، بل إنه ليس بمقدور أي شخص عاقل اليوم أن يعتقد فيها دون اعتقاده في المعجزات».

جي.برو.

David Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton, NJ, 1982).
——, (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge, forthcoming).
J.C.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (London, 1978,1988).
N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (Oxford, 1941).
E.C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford, 1954, 1970).
Barry Stroud, *Hume* (London, 1977).

*** هيويل، وليام (1794–1866).** فيلسوف من كيمبردج ذو نفوذ، وعالم متخصص في المعادن، ومصلح تربوي. أصبح رئيس ترنتي كولج عام 1841. في كتابه *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History* (London, 1840) حاول تحديث المنهج الذي دافع عنها بطريقة براجماتية فرنسيس بيكون في كتابه *Novum Organon*، وأن يؤسس تحديثه على حيثيات التطور الفعلي للعلم - وهي حيثيات مكّن منها عمله *History of the Inductive Sciences from the Earliest to the Present Time* (London, 1837). أكد وجود تناقض أساسي بين الحقائق التي يدرسها العالم والمفاهيم التي يستحدثها كي يستخدمها للربط بين الحقائق، وهو مدين لكانت بفكرة أن كل القوانين الطبيعية افتراضات للبحث الامبيريقي. وفق ذلك عارض رؤى جي.س. مل في ابستمولوجيا مثل هذه القوانين العامة.

ل.جي.سي.

*الطبيعية، القوانين.

M. Fisch, *William Whewell: Philosopher of Science* (Oxford, 1991).

# و

* **واتسوجي تتسوري (1889–1960).** فيلسوف مبرز ارتبط بمدرسة كيتو، وقد طرح الفكرة الشرق آسيوية الخاصة بـ *ningen* ـ «الكائنات البشرية في علاقة» ـ بوصفها أساسا لأنثروبولوجيا فلسفية. تنازعته في شبابه اهتمامات الأدب والفلسفة، فكتب في البداية أعمالا عن شوبنهور، نيتشه، وكيركجرد، قبل أن يلتفت إلى دراسة المواريث الفكرية الآسيوية. متنوع الاهتمامات غزير الإنتاج مثل كثير من زملائه، حيث استمر في الكتابة في مواضيع من قبيل هوميروس، السياسة الأغريقية، والمسيحية المبكرة، لكنه كرس معظم طاقته للكتابة عن البوذية والتاريخ الثقافي لليابان، مع توكيد خاص على الفكر الأخلاقي. في أعماله عن الأنثروبولوجيا الثقافية ـ الذي ترجم منها إلى الإنجليزية *Climate* عام 1935 ـ انتقد هيدجر لتجاهله المكانية البشرية في *Being and Time* ولأنه أسرف في جعل مفهومه لـ *Dasein* فردانيا.

ج.ر.ب.

*اليابانية، الفلسفة.

Watsuji Tetsuro, *Climate: A Philosophical Study*, tr. Geoffrey Bownas (Tokyo, 1961).

* **واتسون، جون برودس (1878–1958).** عالم نفس أمريكي. هو أب *السلوكية، النظرية المهيمنة في علم النفس عبر العقود المبكرة والوسيطة من القرن العشرين. عنده، إذا أردنا لعلم النفس أن يكون علما، يتوجب أن تتكون معطياته من مثيرات خارجية (علنية) واستجابات (سلوكية) خارجية، لا من تقريرات استبطانية (ذهنية خصوصية). إن هذه التقريرات لا تمكّن علماء النفس من المعطيات التي يحتاجونها لتطوير علمهم إلا بطريق غير مباشر. في المقابل، فإن التقريرات السلوكية تمكنهم من الحصول على معطيات لا تقل مباشرية عن تلك التي نجدها في العلوم المادية. بوصفه منهجا للكيفية التي يتوجب على علم النفس السير وفقها، يتوجب تمييز سلوكية واتسون (فضلا عن كلارك هل وب.ف. سكنر) عن السلوكية المنطقية أو المفهومية التي تجادل بأن معاني الحدود الذهنية قابلة للتحليل كلية أو أساسا بطريقة سلوكية و/أو نزوعية.

ن.ف.

John Broadus Watson, *Behaviourism*, (London, 1925).

* **المتوازية، السيكوفيزيقية.** مبدأ يقر أن العقل والجسم لا يؤثر الواحد منهما في الآخر، لكنهما يتطوران على ذلك بطرق متوازية، كما لو أنهما يتفاعلان. إن هذه الاستجابة لإشكالية *العقل ـ الجسم مدفوعة جزئيا من قبل رؤية تقر وجود نوعين متمايزين من المواد أو الكينونات، واحد مادي والآخر لامادي، ومن صعوبة فهم كيف يتسنى لمواد كل نوع أن يؤثر في مواد النوع الآخر. يرى ليبنتز أن الله قد رتب الأمور مسبقا بحيث تكون عقولنا وأجسادنا متناغمة مع بعضها البعض ومع ما يحدث لسائر الأشياء. هذا هو تعليم *التناغم المسبق التأسيس. في غياب مثل هذا التفسير، تكون المتوازية مصادفة جد غريبة. غير أن المرء ليرتاب في اقتدار كائن قادر على تشكيل تناغم مسبق التأسيس على أن يجد أيضا سبيلا للسماح بحدوث تفاعل بين العقل والجسم.

أي.ر.ب.

*المناسبية.

G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. L.E. Loemker (Chicago, 1956), chs. 35-6, 47, 52, 54-5, 58, 60-1, 67, 71.

* **وانج، منج (1472–1529).** مفكر كونفوشي في الصين، عرف أيضا باسم وانج شو ـ جن.فكره مستلهم

جزئيا من فكر لو هساينج-جان (1139–93)، ويتحدث البحاث عن مدرسة لو - وانج التي تنافست في التأثير مع مدرسة تسنج-تش الخاصة بتشنج الأول (1033–1107) وتشو هسي (1130–1200). أعماله الأساسية متضمنة في Ch'uan-his-lu *(Instructions for Practical Life)*. رغم أنه يتفق مع رؤية تش هسي أن البشر يحتازون أصلا على نزوعات فاضلة عتمتها رغاب وأفكار مشوهة، فقد عارضه في مختلف القضايا. مثال ذلك، عنده تهذيب الذات يتوجب أن يتضمن توجيه انتباه المرء شطر عقله، بحيث يرقب باستمرار ويستبعد الرغاب والأفكارالمشوهة، عوضا عن الخوض في مسائل من قبيل دراسة الوثائق الكلاسيكية والتاريخية.

**ن.ل.س.**

*الكونوفوشية.

*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, tr. Wing-tsit Chan Inew York, 1963).

*** وانج، هيو (1921– ).** عالم منطق رياضي وعالم رياضيات أمريكي، ولد وتعلم في الصين. طرح مبادئ العضوية *لنظرية كواين في الفئات في *Mathematical Logic*، وبسط هرمية الأنماط المتشعبة عند رسل بحيث تسري على مستويات لامتناهية. كان أول من كتب (عام 1959) برنامج حاسوب أثبت بشكل فعال مبرهنات *Principia Mathematica* لوايتهد ورسل. غالبا ما يتخذ إسهامه في فلسفة الرياضيات شكل التحليل التاريخي لشخصيات مهمة؛ تقريراته عن نقاشاته مع جودل في السبعينيات هي المصدر الأساسي لأراء جودل الفلسفية غير المنشورة في الصدق وطبيعة الرياضيات. جادل بأنه يتوجب على فلاسفة الرياضيات اعتبار المعرفة والحدس الرياضي كما هي معطاة، بحيث يرومون وصف بنيتها وموضعها في الحياة.

**و.اي.هـ.**

Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to what we Know*, (Cambridge, Mass., 1986).

*** وايتهد، آلفرد نورث (1861–1947).** عالم رياضيات وفيلسوف بريطاني أمضى سنواته الأخيرة والأكثر إنتاجا في الولايات المتحدة بجامعة هارفارد، حيث استضاف صحبة زوجته حفلات شاي شهيرة. *Principia Mathematica* (1910-13)، محاولته في ثلاثة مجلدات بالتعاون معه تلميذه السابق برتراند رسل لإثبات إمكان رد الرياضيات إلى المنطق (أي لإثبات *المنطقانية)، تعتبر من قبل الكثيرين أحد أعظم الإنجازات الفكرية في كل العصور. أما *Process and Reality* (1929)، وهو نسق ميتافيزيقي ينكر فكرة الجوهر (كما يفهم تقليديا في الفلسفة الغربية) في صالح العمليات، فيعتبر ذا أهمية في تاريخ الميتافيزيقا ويقارن بأهمية أعماله المبكرة في المنطق وأسس الرياضيات.

عادة ما تقسم أعماله إلى ثلاثة فترات: قبل 1914، الرياضيات والمنطق؛ 1914–24 فلسفة العلوم الفيزيقية؛ و 1924–47 ميتافيزيقا وتاريخ دور الأفكار الميتافيزيقية في الحضارة. رغم أنه يعتبر نفسه طيلة معظم حياته ويعتبر من قبل آخرين عالم رياضيات، فإن دراسة تطوره الفكري إنما يكشف أنه موحد من قبل انشغالات فلسفية (مثال «أنماط التجمع»).

في *Science and the Modern World* (1925)، أول أعماله الميتافيزيقية، نبذ فكرة «الموضعة البسيطة» المفترضة من قبل المادية العلمية. عنده كل شيء مجال منتشر زمانيا وماكنيا، وكل موضوع، من الجسد البشري إلى الإلكترون، مكوّن من حوادث أو عمليات. في *Process and Reality* يفصّل بطريقة منظومية في نظريته الميتافيزيقية، حيث الوحدة الأساسية واقعة تجريبية يسميها «الكينونة الفعلية». إنها وحدة لعلاقاتها بالكينونات الفعلية الأخرى في العلم الذي تناسبه، وعلاقات المناسبية هذه عبارة عن «مدرك»، متجه يغير كل شيء يختبر إلى فعلية الكينونة المميزة.

يقوم الله بدور مركزي في عملية المناسبة هذه. «بطبيعته الأولية» يقوم الله بتنظيم الإمكانات («المواضيع الأبدية») كي يجعلها مهمة لصيرورة الكينونة. «بطبيعته التالوية» يحافظ الله على مباشرية كل الكينونات الفعلية ويوحدها عبر تصور لوحدة أولية لكل المواضيع الأبدية: الصيرورات ضرورية لتطور الله بوصفه تالية. ومثل أية كينونة فعلية، الله عملية صيرورة.

تتجنب كتب وايتهد بعد *Process and Reality* التفاصيل الشكلية في تقصي أهمية أفكاره الميتافيزيقية بطريقة متخيلة. كتابه *Religion in the Making* (1926) نقاش موح على نحو خصب لطبيعة الدين؛ *Adventuers of Ideas* (1933) يعرض مثلا مفهومه للخبرة في نثر بيّن؛ أما *Modes of Thoght* (1938) فقد قصد منه أن يكون «اختبارا حرا لبعض المفاهيم النهائية، كما ترد بشكل طبيعي في حياتنا اليومية».

**ب.هـ.هـ.**

*العمليات، فلسفة.

George A. Lucas, "Outside the Camp: Recent Work on Whitehead's Philosophy", *Transactions of the C.S. Peirce Society* (1985).

Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Alfred*

*North Whitehead* (New York, 1941).

* **الثقة.** ترتهن ثقة المرء بشخص آخر بعينه بما إذا كان يعتقد بأنه جدير بها في الظروف المتعلقة. يتوقف هذا بدوره على معرفته بالتزامات الآخر المستقبلية بالسلوك على النحو الذي يتوقعه المرء. يعتبر بعض الكتّاب الثقة مسألة تقويم عقلاني وتخير عقلاني من جانب الواثق والموثوق به. ربما بسبب هذه العلاقة بالجدارة بالثقة يعتبر بعض المنظّرين الثقة معيارية في أساسها ـ حتى إلى حد إلزام الموثوق به بأن يكون جديرا بها. اعتبر جون لوك الثقة أمرا مركزيا نسبة إلى الحكومة المجمع عليها. خلافا لرؤية التخير العقلاني الصرف، يفترض كثير من المنظرين أن الالتزام المعياري بدرجة ما من الجدارة بالثقة وحده القادر على تفسير نجاح كثير من المؤسسات والمنظمات في خدمة عملائها.

ر.هير.

*القبول؛ الشهادة؛ الإخلاص.

Diego Gametta, *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (New York, 1988).

* **الوثوقية.** في الابستمولوجيا التقليدية، ما يجعل المعتقد مبررا، وهذا أمر يتعلق بعقلانية ومسؤولية المعتقد، يتوجب أن يكون ضمن «قدرته على الفهم المعرفي». بكلمات أخرى، كي يكون المعتقد مبررا يتوجب على صاحبه أن يعي ما يكفل كونه مبررا. يفضي المفهوم المقيد، الداخلي للتبرير إلى نتيجة ارتيابية تستبعد أكثر مما يجب من المعتقدات التي تبدو مبررة بداهة. الوثوقية، وهو نوع من الخارجانية، تقر أن أنه بمقدور المعتقد أن يبرر إذا كان يشكل نتيجة عملية جديرة بالثقة، حتى لو لم يكن صاحبه واعيا بما يجعله مبررا. تفرض مختلف تنويعات الوثوقية قيودا مختلفة صممت للرد على اعتراضات داخلانية بعينها، من قبيل أنه ليس بمقدور الوثوقية أن تحول دون السلوك المعرفي اللاعقلاني واللامسؤول دون الالتزام بالنزعة الداخلانية، وهي تفصل بطرق مختلفة المعايير العاملة في مسألة الجدارة بالثقة، التي قد تشتمل على عوامل تفسيرية وإحصائية.

ب.

*التبرير، المعرفي؛ المعرفة؛ الابستمولوجيا، إشكاليات.

The Monist, 68/1-2: *Knowledge, Justification, and Reliability* (1985).

* **الأوثان.** خطر الولاء لآلهة باطلة مقدمة في كل الأرثوذكسيات التي تسلم رغم ذلك بفتنتها الآسرة عند العامة وتروم إقناعهم بأن عبادة الأوثان ليست غير مجدية فحسب بل خطرة. عند الفلاسفة المسيحيين، بويل، مالبرانش، وبركلي، الوثنية مستلزمة من قبل معتقدات سائدة مثل قوة الطبيعة الحافظة لذاتها، الفعالية السببية في الأشياء المخلوقة، والوجود المستقل عن العقل للشمس والقمر والنجوم وسائر الأشياء. لقد تحولت نظرية الأوثان إلى نظرية عامة في *الأيديولوجي في أول كتب بيكون *Novum Organon* الذي يصف الآثار الضارة ابستمولوجيا للأرتباط البشري بأوهام تخلقها اللغة، القبيلة، التقاليد، والمخيلة. تظل تهمة الوثنية تحتاز على أهميتها الفلسفية في هجوم نيتشه على سقراط وكانت في كتابه *Twilight of the Idols* وفي محاولات ماركس وفرويد وبعض النقاد الاجتماعيين فك ألغاز البنى الاجتماعية والاقتصادية ومساعدة الناس في التخلي عن ولائهم لأشياء لا وجود لها وإن ظلت تتسلط عليهم.

كات.و.

F. Bacon, *Novum Organon, in Works*, ed. J. Spedding, R.L. Ellis, and P.D. Heath, 14 vols. (Cambridge, 1857-61; rep. Stuttgart, 1961-3), viii.

* **الأحدية المحايدة:** انظر المحايدة، الأحدية.

* **الأحدية الشذوذوية:** انظر الشذوذية، الأحدية.

* **الأحدية والتعددية.** هذه تعاليم تتعلق بكيفية وجود *الجواهر، وقد ترتبط إما بأنواع الجواهر أو بحالاتها المفردة. تقر الأحدية المرتبطة بأنواع الجواهر وجود نوع لا شريك لها منها، في حين تقبل التعددية كثرة من الأنواع. تقصر أحدية حالات الجوهر المعطى الوجود أو إمكان الوجود على فرد واحد من مثل هذه الحالات، في حين تتيح التعددية إمكان تكثرها. هكذا يعد نصير المادية الذي يتبنى الذرية أحديا بخصوص أنواع الجواهر الموجودة وتعدديا بخصوص عدد الجواهر المفردة التي توجد من ذلك النوع. في المقابل، كان ديكارت تعدديا بخصوص أنواع الجواهر الموجودة وتعدديا بخصوص عدد الجواهر الذهنية المفردة ـ لكنه ينكر *الذرية، ولذا فإنه أحديا بخصوص عدد أفراد الجواهر الفردية.

إي.جي.ل.

D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).

* **الواحد فوق المتعدد، إشكالية.** كيف يتأتى لأشياء كثيرة، مثال فرانسيس، سارة، وجفري، أن تكون جميعا شيئا واحدا، أعسر مثلا؟ تصادر الحلول القديمة

على «كل»، مثال فكرة العسرة، يرتبط بهذه الفرديات ويقف «فوقها». لا ريب أن ثمة أنواعا مختلفة من مثل هذه *الكليات موجودة. غير أننا نستطيع أن نتساءل أيضا: كيف يتأتى لأشياء كثيرة أن تكون مرتبطة - بكل - واحد. يبدو أنه محتم على تفسير «كونه كذا» - الحمل - أن يفترض ذات الشيء الذي يروم تفسيره.

سي.أي.ك.

D.F. Pears, 'universals', in A. Flew (ed.), *Logic and Language, 2nd series* (Oxford, 1955).

*** الواجب.** صحبة مفهومي *ينبغي و*الإلزام، يعبر مفهوم الواجب عن الفعل الأخلاقي بوصفه مطلوبا أو مشترطا. «القانون الأخلاقي»، فيما يقر كانت، يشكل عندنا «قانون الواجب، أو القيد الأخلاقي». ولكن كيف ترتبط هذه التشكيلة من المفاهيم بالتشكيلة المتركزة حول «الخير» وتحقيق القيم؟ عند بعض رجالات الأخلاق (من بينهم كانت)، «الواجب والإلزام هما الاسمان الوحيدان لعلاقتنا بالقانون الأخلاقي» (*Critique of Practical Reason*). عند آخرين، واجباتنا، رغم أنها غير قابلة لأن ترد إلى حدود أخرى، لا تحتاز على معنى إلا حين تقوم بضبط الحياة البشرية بحيث تحقق الغايات الخيرة وتحترم الكائنات العاقلة والحساسة.

ثمة سلوكيات، مثل البرّ بالوعد، توجب السلوك على نحو بعينه، في حين أن هناك واجبات تنجم عن قيام علاقات خاصة - مثل علاقة الأب بابنه، والطبيب بمريضه. أيضا ثمة واجبات تعزى إلى الكائنات الحية بسبب أوضاعها الحسية أو العقلية، الشخصية.

ب.و.هـ.

*التنفل.

D.P. Gautier, *Practical Reasoning* (Oxford, 1963).
I. Kant, *(Critique of Practical Reason* (1788); tr. L.W. Beck (Chicago, 1949).
O. O'Neil, *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989).

*المطلقة، الأوامر؛ ينبغي.

*** الواجب، منطق.** دراسة منطق الاستدلال المتعلق بالإلزام، الجواز، المنع، الالتزام الأخلاقي، والمسائل المعيارية الأخرى. رغم أنه يوصف غالبا بأنه فرع من فروع المنطق، فإن خاصية «الحياد نسبة إلى الموضوع» التي يختص بها المنطق بمعناه المحدود تعوزه. يفضل أن يعتبر تطبيقا للمنطق على المفاهيم الأخلاقية، بطريقة تماثل كون الهندسة الصورية تطبيقا للمنطق على المفاهيم المكانية. وعلى نحو مشابه، رغم أن البعض أفصح عن أمله في أن يساعدنا منطق الإلزام في أنسقة الاستدلال العملي، حيث نقوم بالاشتقاق من مبادئ عامة ومن حقائق ملحوظة ما ينبغي علينا القيام به، فإن أنساق منطق الواجب التي تدرّس أكثر من غيرها تشتمل أساسا على مبادئ نظرية، تعبر عن علاقات استدلالية بين مختلف المفاهيم الأخلاقية.

لاحظ مختلف فلاسفة العصور الوسطى، ومن بعدهم ليبنتز وجرمي بنتام، العديد من المبادئ الرئيسة في منطق الإلزام، لكنه لم يركز عليها ودعمها في ذلك المجال إلا في القرن العشرين، خصوصا بسبب إسهامات ج.هـ. رايت. تمت إثارت الأعمال المبكرة بسبب التناظر بين مفاهيم الإلزام، الجواز، والمنع من جهة، ومفاهيم المقاميات الخاصة بالضرورة والإمكان والاستحالة. التناظر الأول الذي يتوجب ملاحظته يتعلق بمبدأ «الاستبدال». إذا كانت □ و ◇ تمثلان الضرورة والإمكان، مثلا، فإن الصياغة - ■ س ↔ ◇ - س تقر أن إنكار أن س ضرورية يعني إقرار أن ليس س ممكنة. إذا كانا يمثلان الإلزام والجواز، فإنها تقر (بالقدر نفسه من المعقولية) أن إنكار أن س ملزمة إنما يعني إقرار جواز ليس س وعلى نحو مماثل، (- ◇ س ↔ □ - س) و (- * س ↔ ◇ س) (حيث * تعني «مستحيل» أو «ممنوع») تحتازان على قراءة واجبية ومقامية معقولة بالقدر نفسه. أفضى تطوير أنساق صورية تامة في الضرورة بشكل طبيعي إلى بذل جهد لمعرفة إلى أي حد يمكن عقد ذلك التناظر. أضعف نسق يمكن أن تعتبر فيه □ على نحو معقول تعبيرا عن نوع من الضرورة المقامية هو النسق T الذي يشتمل، فضلا عن مبادئ الاستبدال، على مبدأ التوزيع الذي يقر (□ (س & ص) ← □ س & □ ص) والانعكاسية (□ س ← س). يستبان من فحص تلك المبادئ بطلان مبدأ الانعكاسية وفق التأويل الواجبي. الاستعاضة عنه بالصياغة الأضعف (□ س ← ◇ س) (ما هو ملزم جائز) يفضي إلى ما يسمى بالنسق القياسي في منطق الواجب. يعرف النسق T بانه تخصيص قائم على تأويل يقر صدق □س في العالم ع حال صدقها في كل عالم ممكن نسبة إلى ع، أي في كل العوالم التي تصدق فيها كل حقائق ع الضرورية. يلزم عن هذا أن النسق القياسي في منطق الواجب يتميز بتأويل تصدق □س وفقه في ع حال صدق س في كل العوالم «المتاحة واجبيا» لـ ع، أي في كل العوالم التي تستوفي كل إلزامات ع.

معظم الأعمال المعاصرة في منطق الواجب استثارتها المفارقات الواجبية، وهي مجموعة من الأحاجي بدا أنها تركز الانتباه على قصور النسق التقليدي. مثال ذلك، وفق أحد أشكال مفارقة تشزم،

يتوجب على الجمل التالية أن تكون مستقلة وأن تكون الواحدة منهما متسقة مع الأخرى: ينبغي على الدكتورة جونز أن تستخدم مخدرا إذا كانت تقوم بإجراء عملية؛ ينبغي عليها ألا تستخدم مخدرا إذا كانت لا تقوم بإجراء عملية؛ عليها واجب إجراء عملية أخفقت في تحقيقه. غير أن محاولات تمثيل هذه الجمل ضمن النسق القياسي أفضت إلى تناقضات أو تزيدات. وفق أحد أشكال المفارقة السامارتية الجيدة، ندم سمث عن جريمة يستلزم منطقيا أنه ارتكبها، لكن إلزامه بالندم لا يستلزم أن لديه إلزاما بأن يكون قد سبق له أن ارتكب جريمة. على ذلك، في المنطق القياسي، إمكان إثبات س ← ص يستلزم إمكان إثبات (□ س ← □ ص). يتعين أحد ردود الأفعال لأمثلة من كذا قبيل في اعتبار جمل مثل «ينبغي على جونز أن تستخدم مخدرا إذا كانت تقوم بعملية» تجسيدا لعلاقة ثنائية غير قابلة للرد لإلزام شرطي. « س ملزمة على افتراض ص» تؤول مثلا على اعتبار أنها تقر أن ص صادقة في «أفضل» العوالم التي تكون فيها ص. ثمة استجابة أخرى تتعين في تنكب العامل «يلزم أن..». الذي يضاف إلى الجمل في صالح محمول إلزام لا ينضاف إلا لأسماء أفعال. من شأن هذا النهج أن يستبعد كلية الصيغ غير المناسبة من قبيل (□ س ← □□ س)، رغم أنه يغامر بحذف صيغ من قبيل □ (□ س ← س)، التي يعتقد أنها تعبر عن حقائق مهمة. إنه يثير أسئلة مهمة بخصوص طبيعة الأفعال المركبة من قبيل « أ أو ب» وبخصوص العلاقات القائمة بين الجمل الواجبية العامة («التدخين ممنوع») وحالاتها العينية («تدخين سمث هنا ممنوع الآن»). في الآونة الأخيرة، دار جدل لا يستهان به حول معقولية الصيغة – (□ س ∧ □ – س)، التي يمكن إثباتها في النسق القياسي. السؤال هو ما إذا كانت هناك ظاهرة في الخبرة الأخلاقية، تحول دونها تلك الصيغة، يواجه فيها المرء «مأزقا» أو «صراعا» أخلاقيا تراجيديا غير قابل للحسم. لقد اقترح إمكان معالجة بعض أوجه قصور النسق القياسي عبر إهابة المزيد من الاهتمام لسبل توقف الإلزام والجواز على الزمن، وأنه قد تكون هناك ارتباطات مهمة ضمن المنطق الواجبي، الابستمولوجيا الصورية، ومنطق التحقق من *البرامج الحاسوبية.

**س.ت.أي.**


L. Aqvist, 'Deontic Logic', in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, ii (Dordrecht, 1984).

C. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*, (Oxford, 1987).

R. Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, (Dordrecht, 1971).

———, (ed.), *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions and the Foundations of Ethics*, (Dordrecht, 1981).


*** الواجب، علم أخلاق.** هي نظريات أخلاقية تقر وجوب القيام بأفعال بعينها، بصرف النظر إلى حد ما عن عواقب تأديتها أو عدم تأديتها (الكلمة اليونانية \ dei يجب على المرء). وفق التيلولوجية أو *العاقبية، حسب معناها الشائع، ترتهن صحة وخطئية أي فعل كلية بنتائجه. تعد الواجبية معارضة للعاقبية بسبل مختلفة.

1. عند أنصار الواجبية، ثمة أفعال صائبة أو خاطئة بذاتها. إنهم ينزعون شطر التركيز على الأفعال الخاطئة. هكذا يقر الواجبيون من أمثال كانت أو روس أن إخلاف الوعد خطأ بصرف النظر عن عواقبه. إن خطئيته لا تتوقف فحسب على أي آثار قد يفضي إليها. نصير العاقبية ـ خصوصا عاقبية الفعل ـ ينزع إلى إقرار أنه يتوجب على المرء أن يسلك بأية طريقة تفضي إلى أوضاع أفضل. سوف يقترح روس أن الجدل بأنه يتوجب على المرء إخلاف وعده بسبب نفع ضئيل سوف يكسب النهاية جدل يناوئ أحداسنا. لاحظ أن الواجبية تختلف عن المطلقية، التي تقر أن بعض الأفعال خاطئة بصرف النظر عن العواقب. قد يجوّز روس في حالات استثنائية أن إخلاف الوعد ليس خطأ.

ثمة إشكاليتان مباشرتان يوجهان الواجبية كما قمنا بوصفها، صعوبة وصف كيف نعرف هوية الأفعال الخاطئة، وصعوبة عقد تمييز حاسم بين الأفعال وحالات الإهمال.

2. يجادل واجبيون من أمثال نوزتش بوجود ثلاثة قيود واجبية مفروضة على أفعالنا. قد يكون لدينا مبرر لزيادة الخير العام إلى الحد الأقصى، ولكن هذا المبرر يختفي في بعض الحالات أو يتم إبطال مفعوله. يجب علي ألا أقوم بقتل شخص بريء لإنقاذ اثنين من الموت، لأن في هذا خرق *لحقوق ذلك البريء الشخصية. الواقع أنه يتوجب علي ألا أقوم بقتل الشخص حتى للحول دون قتل الشخصين الآخرين من قبل شخص آخر. الواجبية تقول لي إنه يجب علي ألا أقتل وبهذا المعنى فإنها منسبة إلى الفاعل. الصعوبة الأساسية هنا تتعين في تفسير هذه النسبية. إذا كان القتل عملا شائنا، لماذا لا يتوجب علي أن أقلل إلى الحد الأدنى من القتل، حتى لو تطلب ذلك قيامي بالقتل؟

. تمييز راولز بين النظريات الواجبية أو التيلولوجية والنظريات العاقبية أصبح في الآونة الأخيرة مؤثرا. إنه يرتبط بعلاقة الحق بالخير. تعرّف النظرية

التيلولوجية الخير بطريقة مستقلة عن الحق، ثم تقوم بتعريف الحق بأنه ما يزيد من قدر الخير إلى الحد الأقصى. في المقابل، إما تحجم النظريات الواجبية عن تحديد الخير بطريقة مستقلة عن الحق، أو تحجم عن تأويل الحق بوصفه زيادة قدر الخير إلى الحد الأقصى.

تواجه كل المحاولات سالفة الذكر للتمييز بين الواجبية والعاقبية صعوبة تتعين في أن نظرية من قبيل *النفعية، التي تعتبر عادة بارادايم للنظرية العاقبية، يمكن أن يعبر عنها بوصفها واجبية. (1) يمكن اعتبار فعل زيادة النفع إلى الحد الأقصى حقا بذاته، واعتبار الفشل في تحقيق ذلك الفعل خطأ، بصرف النظر عن النتائج. (2) يمكن أن يقال إن وجوب زيادة الخير إلى الحد الأقصى أمر مفروض على أفعالنا مهما كان الأمر. (3) قد يجادل النفعي المثالي، مثل راشدال، بإن الخير مشكّل جزئيا من الحق، ما يحول دون أن يعرّف عبره. وبالطبع، لا تنكر النفعية الصريحة أن الحق يكمن في زيادة الخير إلى الحد الأقصى. غير أنها قد تقترح أن للحق أسبقية على الخير، بمعنى أن النفعي يستطيع أن يقر أن زيادة الخير إلى الحد الأقصى حق، بصرف النظر عما يكونه هذا الخير. وأخيرا، التمييز بين النسبية الفاعلية والحياد الفاعلي الذي يستخدم الآن بشكل سائد للتميز بين الواجبية والعاقبية يتداخل في كل تمييز بينهما، إذ إنه يستحيل وجود أي شكل من أشكال النسبية الفاعلية من العاقبية. من الأفضل أن تبذل الجهود الفلسفية في تحديد ما تقره مختلف النظريات الأخلاقية عوضا عن محاولة توضيح ما يبدو على الأرجح أن يكون تمييزا مشكوكا في أمره.

ر.كري.

*المطلقية الأخلاقية.

John Broome, Weighing Goods (Oxford, 1991), ch. 1.

Samuel Scheffler, Introduction, in Consequentialism and its Critics (Oxford, 1988).

*** الموجبة والسالبة، القضايا.** نسبة إلى أية قضية س، يمكن تشكيل سالبها، ليس - س. على اعتبار أن ليس - س نفسها قضية، فإن لديها سالبها، ليس - ليس - س، التي تتلازم منطقيا في المنطق الكلاسيكي مع س. وفق بعض نظريات القضايا، لا تعد س و ليس - ليس - س قضيتين متمايزتين، كونهما متكافئتين منطقيا. من شأن هذا أن يلقى بظلال الشك على الفكرة التي تقر أن بعض القضايا سالبة بطريقة جوهرية وأخرى موجبة بالطريقة نفسها.

*الجملة التي تستعمل في التعبير عن قضية قد تكون سالبة، في كونها تشتمل على أداة نفي - مثال ذلك «هذا ليس أحمر» أو «هو غير سعيد». غير أنه يسهل إلى حد كاف التعبير عن القضية نفسها باستخدام جملة لا تشتمل على أداة نفي - كما في «هذا تعوزه الحمرة» أو «هو حزين». الجملتان الأخيرتان، من وجهة نظر نحوية، موجبتان. لذا لا يبدو أننا نستطيع أن نعرّف بشكل مرضٍ القضية السالبة بأنها قضية قابلة لأن يعبر عنها باستخدام، أو فقط باستخدام، جملة سالبة، حيث نعني بالجملة السالبة الجملة التي تشتمل على أداة نفي. أيضا فإنه من المنافي للعقل إقرار أن ثمة *مفاهيم بعينها، مثل مفهوم الحزن، تعد «سالبة» جوهريا، كونها قابلة لأن تعرّف بوصفها سوالب مفاهيم «موجبة» يفترض أنها أكثر أساسية - في هذه الحالة، مفهوم السعادة.

عوضا عن محاولة القيام بمثل هذه التقسيمات العقيمة، يفضل أن نعتبر النفي (الكلاسيكي) بوصفه *عملية منطقية تغير، حين تطبق على أية قضية، من قيمتها الصدقية، بحيث تجعلها باطلة حال صدقها وصادقة حال بطلانها. في الوقت نفسه، من المهم أن نقوم بالتمييز بين الإثبات والإنكار في *أفعال الكلام من جهة والمحتوى القضوي للإقرار من أخرى؛ ذلك أننا نستطيع أن نسلم بشرعية مثل هذا التمييز بين أفعال الكلام دون قبول فكرة أن القضايا نفسها موجبة أو سالبة بطريقة جوهرية.

إي.جي.ل.

A,J. Ayer, 'Negation', in Philosophical Essays (London, 1954).

M. Dummett, Frege: Philosophy of Language, 2nd edn. (London, 1981).

G. Frege, 'Negation', in Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege, ed. P. Geath and M. Black, 2nd edn. Oxford, 1960).

*** الوجود.** موضع انشغال *الأنطولوجيا. وفق موروث قديم العهد، ثمة أنواع من الوجود وثمة هيآت [أحوال] للوجود. يمكن تقسيم الوجود بطرق مختلفة، مثال أن تقسم إلى *كليات وفرديات، كينونات مجردة وأخرى عينية. أيضا تستخدم لفظتا «الكينونة» أو «الشيء» مرادفتين لكلمة «الوجود» بهذا المعنى. وفق معنى آخر، الوجود هو ما تحتازه الأشياء الحقيقية، أي *الكينونة. للوجود بهذا المعنى الأخير أساليب مختلفة. وجود الأشياء الفيزيقية العينية زمكاني، في حين أن وجود الكينونات الرياضية المجردة أبدي ولا مكاني. أيضا، وجود بعض الكينونات (النوعيات مثلا) يرتهن منطقيا بوجود كينونات أخر، في حين أن وجود الجواهر

مستقل منطقيا.

ثمة تصنيفات نحوية تتعلق بفعل «الكينونة» تناظر تلك التمييزات المقولية التقليدية. استخدام لفظة «يكون» بوصفها رابطا قابلا لعدة تأويلات. الجملة «الخاتم (يكون) أصفر» مثال لـ «يكون» العزو، فهي تعزو خاصية إلى فرد حقيقي. «الخاتم (يكون) ذهب» تتضمن الـ «يكون» التكوينية، فهي تحدد نوع المادة التي يتكون منها ذلك الفرد. «هذا الخاتم (يكون) خاتم زواج جدتي» مثال لـ «يكون» الهوية. وأخيرا، «هذا الشيء (يكون) خاتم» تتضمن «يكون» التعين، فهي تحدد الشيء المعني بوصفه حالة عينية. هكذا يستبان أنه على الرغم من أن الكون أصفر، والكون ذهبا، والكون خاتم زواج جدتي، والكون خاتما، جميعها خصائص يختص بها هذا الخاتم، فإنها تختلف من حيث طبيعتها. فضلا عن ذلك، لا واحد منها يشكل وجود هذا الخاتم، بمعنى تشكيل كينونته. يبدو أن «هذا الخاتم يوجد (يكون)» تشتمل على معنى لـ «يكون» يتمزى عن أي معنى آخر توظف فيه «يكون» بوصفها رابطا (لاحظ أن النص الأصلي كتب بالإنجليزية [المترجم]).

ما معنى أن تكون موجودا أو كائنا؟ يتوجب أن نميز هذا السؤال الذي يستفسر عما يعنيه كون كينونة من نوع بعينه موجودة عن السؤال عن العلامة الفارقة للشيئية. قول و.ف. كواين المأثور: «أن تكون هو أن تكون قيمة لمتغير» يبدو مربكا في هذا الخصوص. ربما كان يفضل أن يقول «أن تعد ضمن الكينونات المفترض وجودها من قبل نظرية معطاة أن تنتمي إلى المجال المحدد لمتغيرات تكميم النظرية حسب تأويلها القياسي». بيد أن قول كواين المأثور الآخر «لا كينونة بلا هوية» يقارب مفاد السؤال الثاني، فهو يقر أن الخاصية الحاسمة في الشيئية هي الاحتياز على شروط هوية محددة.

وفق معنى مقيد خاص، يستخدم «الوجود» بشكل سائد للإشارة إلى ذات تحتاز على وعي (أو نفس)، ومن ثم نوع من الكينونات المغايرة لما هو مجرد «موضوع». غالبا ما يفترض أن هذه الكينونات تحظى بأسلوب خاص في الوجود بقدر ما تكون مدركة لوجودها وقادرة على تحديد مسار نفوسها ـ هذه رؤية يفصّل فيه المذهب الوجودي عبر التعليم الذي يقر أنه نسبة إلى مثل هذه الكينونات «الوجود يسبب الماهية» (سارتر). التقابل بين الوجود (بمعنى الكينونة) و*الماهية قديم بدوره، وهو يتجذر في التمييز بين الخصائص الجوهرية والخصائص العارضة. تقليديا، الله كينونة تتضمن ماهيتها وجودها، ما يجعل الله واجب الوجود، بل إنه الكائن الوحيد الواجب الوجود ضمن نطاق المعنى الضيق الخاص بوجود الذوات في مقابل وجود الموضوعات. غير أن هذا المذهب يتطلب فيما يبدو اعتبار الوجود خاصية من خصائص الفرد الكائن، خلافا للرؤية السائدة الآن في الوجود التي يعزى فضل تطويرها إلى فريجه ورسل.

إي.جي.ل.

الضروري والعارض، الوجود؛ «فعل الكينونة».


E.J. Lowe, Kinds of Being (Oxford, 1989)

W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays (London, 1969).

J.P. Sartre, Being and Nothingness, tr. H. Barnes (London, 1957).


* **الوجود يسبق الماهية.** صيغة وجودية مفادها أننا نستطيع أن نخلق من أنفسنا الأفراد الذين نكونهم. يستخدم هيدجر هذه الصيغة للإشارة إلى أنه نسبة إلى كل *Dasein ، «وجوده» أو «ماهيته» إنما يتعين في طريقة تشكيله لحياته، طريقته في «الوجود» (بالمعنى الخاص). غير أن سارتر يؤول تلك الصياغة في ضوء توكيده الاختيار الحر: نحن ما «نختار» أن تكون عليه أنفسنا.

ت.ر.ب.

*الوجوية.


J.P. Sartre, Existentialism and Humanism (London, 1948).


* **الوجودية.** «الوجودية» مصطلح مرن يشير إلى الاستجابة، التي قادها كريكجرد، ضد المثالية المجردة في فلسفة هيجل. بخصوص إنكار المفهوم الهيجلي «للوعي المطلق» الذي يفترض أن تتصالح ضمنه كل التعارضات، يؤكد هيدجر عدم قابلية البعد الذاتي الشخصي في الحياة البشرية للرد. إنه يحدد ذلك عبر منظور «الفرد الموجود»، ومن هذا المعنى الخاص «للوجود» Existenze في اللغتين الهولندية والألمانية) الذي يصف طريقة في الوجود يتميز بها البشر، اشتقت الوجودية اسمها. من ضمن أخلاف كيركجرد الفيلسوفان الألمانيان هيدجر وياسبرز، والفيلسوفان الفرنسيان سارتر ومارسيل (الذي قام فعلا باستحداث مصطلح «الوجودية»). سوف أركز فحسب على جوانب من أعمال هيدجر وسارتر، فضلا عن أعمال هيدجر.

ينكر كيركجرد الزعم الذي عزاه (ربما على نحو مجحف) إلى هيجل والذي يقر أننا نستطيع التطلع إلى زمن يتسنى فيه تحقيق مصالح البشر المختلفة

واهتماماتهم عبر فهمهم ضمن مذهب موضوعي شامل للعالم. ذلك أنه ليس بمقدور مثل هذا المركب أن يفسر عناية المرء بحياته: من ثم، فيما يجادل كيركجرد، رغم أن الابستمولوجيا الكانتية تستلزم أنه يتوجب علينا أن نلحظ أن إدراكاتنا الذاتية مجرد تجليات لموقفنا الموضوعي في العالم، فإننا لا نستطيع أن نحل على النحو نفسه المسائل الأخلاقية عبر إخضاع وعينا الأخلاقي إلى منظور موضوعي تدبري. المسائل الأخلاقية تتعلق أساسا بنا؛ حين نسأل أنفسنا كيف يتوجب علينا العيش، فإننا نخدع أنفسنا إذا تظاهرنا بأن تبني فهم موضوعي للموقف سوف يوفر بنفسه الإجابة.

عند كيكجرد، العلاقة بين علم الأخلاق والذاتية علاقة مزدوجة الاتجاهات. إنه لا يرى فحسب أن المسائل الأخلاقية تتعلق بالفرد المتكلم، «الذات الحقيقية» هي أيضا «الذات الموجودة موضوعيا» على حد تعبيره، بل يرى أيضا أنه يتوجب علينا ألا نعتبر وجودنا «بوصفنا ذوات حقيقية» جانبا من جوانب حيواتنا نستطيع التسليم به (يقارن مثلا بتجسدنا). عوضا عن ذلك (وهنا يظل إلى حد ما هيجليا)، فإنه يعتقد أنه جانب من حيواتنا يتعين تطوره إذا رغبنا في تحقيق ذواتنا كأفراد على نحو كامل؛ حقيقة «وجودنا» يستلزم أننا لا نستطيع تجنب المسائل العملية المتعلقة بالمتكلم، لكننا قد نعوز المفهوم المترابط القادر على الإجابة عنها. كيف يتسنى إذن الحصول على مثل هذا المفهوم؟ كيف يتسنى «للمرء أن يصبح فردا؟». لا ريب أن ذلك لا يحدث عبر اكتساب المزيد من المعرفة بالعالم. عوضا عن ذلك، يجب أن نقحم الإرادة: إننا نعطي لأنفسنا بنية أخلاقية عبر القيام بخيارات والتزامات (من قبيل الزواج) تمكن من تطوير اهتمامات طويلة المدى. عندما كتب كيركجرد أنه «يستحيل أن توجد بدون عاطفة»، فإنه يعني أن المرء لا يحس بهويته إلا عبر الدخول في ارتباطات يثير مصيرها العاطفة، وعلى هذا النحو يصبح «فردا موجودا».

لا شيء مما سلف ذكره يستلزم صراحة أنه حين يصل المرء إلى ذلك الطور فإنه يصبح كائنا فاضلا. غير أن كيركجرد يرى أن الحياة الخيرة نسبة إلى الشخص هي تلك التي تحقق الشرط المتعلق بعيشه بوصفه فردا. مفاد الفكرة الرئيسة هنا أنه ليس بمقدور المرء أن يهب معنى لحياته ككل إلا عبر سلوكيات وعلاقات شخصية مع الآخرين تجسد تلك الفضائل. قد لا يبدو هذا مقنعا. غير أنه يعرض، في حالة كيركجرد، في سياق معتقد آخر مفاده أنه ليس في وسع المرء خلق حياة لنفسه تتغلب على تقلبات الحظ دون القيام «بقفزة الإيمان»، وهذا التزام شخصي بنوع الحياة التي عاشها المسيح، أي دون أن يصبح المرء «شبيها بالمسيح». ما يدعم هذا الاعتقاد هو خبرة Angest* - التي تترجم بشكل مختلف إلى «مروع» و«قلق». إنه يزعم أن هذه الخبرة تكشف لنا الطبيعة غير المرضية التي تتصف بها الحياة المرتهنة بمصادفات النجاح والحب البشري، كما يزعم أننا نُحث على هذا النحو على ربط أنفسنا بحياة «أخلاق - دينية» توفر خلاصا لا يرتهن بمثل تلك المصادفات، كونه مؤسسا على علاقة بالله.

يستخدم هيدجر على غرار كيركجرد لفظة Existenz لوصف طريقة في الوجود تميز الحياة البشرية (أو Dasein*، وفق تعبير هيدجر)، وهو يقابل صراحة بين هذه الطريقة في الوجود بطريقة أشياء الحياة اليومية التي نصفها وفق استخداماتها (Zuhandenheit) وطريقة تلك الأشياء التي نعتقد أنها مستقلة عنا (Vorhandenheit). يقر هيدجر أيضا أن السمة الفارقة للخبرة البشرية إنما تنشأ عن كون الانشغال العملي الذي نواجهه جميعا فيما يتعلق بحيواتنا غير قابل للرد: فبالنسبة لكل واحد فينا، «وجودنا مسألة»، والطريقة التي نواجه بها هذه المسألة تحدد طبيعة وجودنا. ليس ثمة جوهر بشري مثبّت يعطي بنية للحياة البشرية مستقلة عن الارتباطات والأهداف التي تملأ وجودنا عبر إهابتنا إحساسا بهويتنا العملية.

يختلف هيدجر عن كيركجرد في عزوه هذا المبدأ «الوجودي» دورا أساسيا مطلقا في الميتافيزيقا العامة. إنه يقر أن الإجابة عن ذلك السؤال المتعلق بالوجود بوجه عام تتطلب العثور عليها عبر بحث يبدأ بالكشف عن المكون «الوجودي» لـ Dasein، أي الحياة البشرية. على اعتبار، كما سبق أن رأينا، أن وجود الـ Dasein يتضمن اهتماما عمليا مقصودا لذاته، لا غرو أن الميتافيزيقا المؤسسة على هذا تتشابه كثيرا مع البراجماتية. حين يشرع هيدجر في تطوير مذهبه في «وجود» الـ Dasein بوصفه «وجودا - في - العالم»، فإن يوضح أن طريقتنا الأساسية في الوجود - في - العالم هي الفعل (في مقابل الإدراك التأملي مثلا)، وأننا نفهم العالم أساسا وفق المقولات التي تدخل في تفسير أفعالنا. فمثلا، رغم أن هيدجر يصدّق على زعم كانت بأن المكانية عنصر أساسي في خبرتنا في العالم، فإنه يجادل بأنه يتوجب ألا نفكر في هذه المكانية عبر مكان النظرية الفيزيقية (كما فعل كانت)، بل بوصفها «المكان الوجودي» الخاص بالحياة اليومية، تلك المكانية التي يتم تصورها

بطريقة أنوية وعملية.

تتجاوز «براجماتية هيدجر الوجودية» وجودية كيركجرد، وفي مناح أخرى، يقوم هيدجر بتعديل جوانب مهمة من مفهوم كيركجرد في الوجود. في حين يربط كيركجرد طبيعة الوجود البشري العاطفية مباشرة بالإرادة، بالالتزامات التي قامت الذات باختيارها، يجادل هيدجر بأن عواطفنا تعكس بطريقة متميزة مواضع اهتمام وعناية لم نخترها، كونها نشأت عن تورطات وجدنا أنفسنا «مقحمين» فيها (مثال الوطن، الأسرة، والأهم من ذلك جوانب في العالم تقتصر على رصد حاجاتنا اليومية). بعد ذلك يجادل هيدجر أن تلك التورطات تشكل خلفية أساسية للمهام العملية الخاصة بالحياة اليومية حيث ننشد إشباع حاجاتنا وتحقيق المطالب الناشئة عن التورطات غير المختارة. لذا، رغم أن هذه المهام العملية تنبع عن اهتمام وجودي بالعالم، فإن هيدجر يجادل بأنها لا تنبع من الإرادة حال اعتبار الإرادة تبنيا واعيا على المستوى الذاتي لمشروع ما. هكذا يفصّل في مذهب هيدجر في بنية الحياة اليومية الوجودية على مستوى الوعي الذاتي، الذي يعد أساسيا نسبة إلى مفهوم «العالم المعاش» المتضمن في براجماتيته الوجودية.

وبطبيعة الحال، فإن هيدجر لا ينكر وجود تفكر وقرار واعيين ذاتيا، وهو يقوم في سياق هذا الملمح من ملامح الحياة البشرية بتوظيف تمييزه بين «الزيف» و«الأصالة». يركن نقاش هيدجر لهذا الأمر إلى مبدأ كيركجرد أن إصباح المرء فردا يعد إنجازا، وهو يقوم قصدا باستعمال مصطلحات دينية لوصف موقفه، ولكن دون اللجوء إلى تضرع كيركجرد الصريح إلى الإيمان الديني. مفاد الفكرة الأساسية أن الذين لا يعول فهمهم لأنفسهم على فهم طبيعة الوجود الفردي الحقة، الذين يعتبرون أنفسهم مثلا مجرد حيوانات مركبة، لا يحتازون إلا على وجود زائف؛ في حين أن الذين استوعبوا حقيقة مفهوم هيدجر لوجودهم والقادرين على عيش حيواتهم وفقه يحتازون على الأصالة. عند هيدجر، نبدأ دوما بمفهوم زائف عن أنفسنا، على اعتبار أن تورطاتنا قبل التأملية في العالم والآخرين تجعلنا نعتبر أنفسنا غير مختلفين بطريقة مهمة عنهم. ما يحثنا على أن نصبح أصيلين هو خبرة الـ Angest، التي يؤولها هيدجر بوصفها وعيا بخطورة الحياة لا تفهم غاياتها وقيمها على اعتبار أنها ناشئة عن بنية وجود المرء نفسهAngest . إذن هو الذي يعيدنا إلى أنفسنا، وبجعل بنية حياتنا متوفرة لدينا، فإنه يمكننا من الاحتياز على إدراك أصيل لحريتنا.

إن هيدجر يربط هذه الخبرة بال Angest بموقف المرء إزاء موته: نمطيا هذا موقف Angest، ولأن الفهم الصحيح للموت نهاية لوجود المرء يكشف لنا عن بنية وجودنا، فإن الحياة الأصيلة «حرية تخلو من العاطفة شطر الموت».

وجودية هيدجر ميتافيزيقية في أساسها. إنه يذهب إلى حد إنكار احتياز التمييز بين الأصيل والزائف على أي محتوى أخلاقي، رغم أن لغته الفعلية تخونه في هذا الخصوص. في المقابل، يعرض سارتر الوجودية صراحة بوصفها مذهبا في الأخلاق. إنه يستمد نقطة بدئه الوجودية مباشرة من هيدجر، باستثناء أنه في حين يفصّل هيدجر بوضوح بين الوجود البشري وممارسة الاختيار، فإن سارتر يصوغ موقفه بطريقة تعزو إلى خيار الحياة البشرية دورا أساسيا بشكل مطلق. إنه يجادل بأننا نختار عواطفنا بقدر ما نختار سائر جوانب الحياة، وبأن الأهداف الرئيسة في حياتنا ترتبط بمشروع أساسي هو نفسه نتاج «خيار أصلي» ـ خيار يتوجب ألا يكون مدفوعا من قبل أي شيء، أي «عبثيا، كونه يوفر لنا كل الدوافع التي نحتاز عليها.

هذا مسار فكري تعوزه الفتنة يرجع عهده إلى كانت. في حالة كانت، يفترض أن يتخلص من تهديد العدمية الأخلاقية المتضمن عبر متطلبات الأوامر المطلقة. نظرية سارتر في الأخلاق مشابهة بطريقة أساسية؛ رغم أنه يحتفي «بعبثية» الحرية الوجودية، فإنه يقتصر على النصح بممارسات الحرية التي تظهر احتراما لحرية الآخرين. المبرر الذي يمكن لوجودية سارتر أن تقدم لهذا الحكم القيمي ليس واضحا، لكنه يبدو أنه يذهب إلى أنه يتوجب على قيم الوجودي أن تستوفي شرط أن تكون قيم شخص تعد حياته، على حد تعبير هيدجر، أصيلة، كما يذهب إلى أن لا سبيل للحصول على تلك الأصالة إلا ضمن جماعة تمارس الاحترام المتبادل. يفضي هذا إلى المبدأ الذي يقره سارتر، ولكن يجب أن نلحظ أن الثمن الذي يتعين على سارتر دفعه لتوفير محتوى اجتماعي لأخلاقه الوجودية يشكل تحفظا مهما على توكيد موقف الفرد المعزول البارز في أعمال كيركجرد.

كان سارتر آخر الفلاسفة الوجوديين المهمين. لكن الوجودية ظلت باقية، أساسا في محاولات التوليف بين البنية الأساسية في ميتافيزيقا هيدجر ومواقف أخرى أقل نظرية: هكذا يظل لدينا «ماركسية وجودية»، «علم اجتماع وجودي»، و«تحليل نفسي وجودي»، و«لاهوت وجودي»، وما شابه ذلك. القاسم المشترك بين هذه

التوليفات الهيجينية إنما يتعين في توكيد عدم قابلية منظورات الكائن البشري للرد، هذا الكائن الذي يتوجب فهم نشاطاته وعواطفه وأفكاره عبر طموحاته في أن «يصبح فردا»، على حد تعبير كيركجرد.

ت.ر.ب.

*الوجود يسبق الماهية.

M. Heidegger, Being and Time, tr. J. MacQuarrie and E. Robinson (Oxford, 1962).

S. kirkegaard, Concluding Unscientific Postscript, tr. D. Swenson (Princeton, NJ, 1941).

J.P. Sartrc, Existentialism and Humanism, tr. P. Mairet (London, 1948).

T. Sprigge, Theories of Existence (London, 1984).

* **الوجودية، القضية.** القضية الوجودية (أو الإقرار الوجودي) هي تلك التي تقر *وجود *شيء أو نوع من الأشياء - مثال «يوجد دب الثلج»، «توجد الحيوانات وحيدة القرن». ثمة إشكاليات تثار بخصوص تأويل الإقرارات الوجودية السالبة، خصوصا الفردي منها، مثال «لا يوجد دب الثلج»، ، لأنه يبدو أن الحد المفرد الذي يقوم بدور الفاعل النحوي في مثل هذه الإقرارات لا يشير إلى شيء لا يوجد، حال صدق الإقرار.

إي.جي.ل.

W.V. Quine, 'On What There is', in From a Logical Point of View, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1961).

* **وحدة العلم.** وفق صياغتها الوضعية التقليدية، رؤية تقر أن كل العلوم قابلة لأن ترد إلى الفيزياء، إذ إن كل العلاقات القانونية في أي علم يمكن اشتقاقها بطريقة مناسبة من قوانين الفيزياء. بدلا عن ذلك، يمكن فهم وحدة العلم بوصفها قيدا منهجيا على صياغة النظرية العلمية، حيث يقوم الرد إلى الفيزياء بدور ضابط في الممارسة العلمية. يجادل كثير من الفالسفة (مثال فودور) بأن العلوم الخاصة، من قبيل علم النفس، مشروعة رغم استحالة ردها من حيث المبدأ.

م.ب.

*الردية.

ثمة صياغة كلاسيكية تجدها في:

R. Carnap, The Unity of Science, tr. Max Black (London, 1934).

انظر مثلا:

J. Fodor, The Language of Thoght (Cambridge, Mass., 1979), ch.1.

* **وحدة الوجود.** تعبير استخدم لأول مرة عام 1705 على يد جون تولاند، حيث يشير المصطلح «نصير مذهب وحدة الوجود» إلى من يرى أن كل شيء يشكل وحدة وأن هذه الوحدة إلهية. هكذا ينكر مذهب وحدة الوجود التمييز المتطرف بين الله والمخلوقات الذي يعقد في الأديان الأحدية. من الأمثلة الفلسفية المألوفة على هذا المذهب، مذهب اسبينوزا؛ إنه يصف هذا الجوهر بأنه ( Deus sive natura الله أو الطبيعة). يتميز مذهب وحدة الوجود عن *السيكولوجية الشاملة بحقيقة أن نصير الأخيرة، الذي يقر أن كل شيء روحي بطبيعته، ليس مضطرا لأن يقر أيضا أن كل شيء إلهي.

ب.ل.كيو.

O.L. Reiser, Nature, Man and God: A Synthesis of Pantheism and Scientific Humanism (Pittsburgh, 1951).

* **الاتحاد، نظرية.** تعنى بالعلاقة بين الوقائع الذهنية والوقائع العصبية، وفعاليتها السببية المشتركة. تقر هذه النظرية أن كل أنماط الوقائع الذهنية مرتبطة ناموسيا بأنواع الوقائع الذهنية، وأن الارتباط مرجح أن يكون بين نمط من الوقائع الذهنية مع أحد أنماط الوقائع العصبية المتعددة، وأن هذا المترابطات «السيكوعصبية» أزواج. الفكرة الأخيرة هي المكون الأكثر تمييزا وأصالة في النظرية. تعتبر الأزواج السيكوعصبية وحدة سببية، أي سبب ونتيجة مفردة للأشياء، عوضا عن أن تكون قابلة للفصل إلى أسباب ونتائج فردية. النصيحة الأساسية التي تجزيها النظرية هي السماح بقابلية الذهني للرد بينما تتجنب *الفينومينولجية المصاحبة.

ب.جي.ب.ن.

*الوعي، قابلية، للرد.

T. Honderich, A Theory of Determinism (Oxford, 1988), chs. 1,2.

* **الوحل.** يتحدث سارتر عن le visqueux (الوحل، اللزوجة، التدبق) في نقاشه لمشاعر وأفعال وسجايا «مشحونة بشيء مادي»، وفي نقاشه أيضا للجواهر المادية على نحو مماثل، الجواهر المتشربة «بالدلالة المؤثرة». يبدو أن قرف الوحل يحتاز على نوعية موضوعية، ليست مادية ولا نفسية، بل تتعالى على الاثنين. لا سبيل لاشتقاق مضامين الوحل من الوحل بوصفه حقيقة فجة، ولا لأن يكون اسقاطات لمشاعرنا، لأن إثبات الرابط بين الوحلية المادية والسجية الوحلية عند الشخص إنما تتطلب تأسيسا مسبقا في الوحلية، ووحلية في نوع من التأسيسية؛ ثمة «فهم قبل أنطولوجي». بصرف النظر عن كيفية اختبار الوحل، فإنه توفيقي، منافق، «طفيلي»، الانتقام الكامن للشيء في ذاته» من «الشيء من أجله الذي يروم غمره».

جي.أو«ج.

* **الوراثية، الاغلوطة.** ربما يكون موريس كوهن

وارنست نيجل أول من سمياها بهذا الاسم. إنها أغلوطة الخلط بين أصول الاعتقاد السببية ومبرراته. غير أن النظريات الوثوقية في الابستمولوجيا تجادل في أن هذا يشكل خلطا، فهي تقر أن الاعتقاد يكون مبررا بقدر ما يكون مخرجا سببيا لأدوات معرفية تعمل وفق ما صممت من أجله، أي «كما يجب».

يتعين أحد مكامن أهمية تحليل الأغلوطة الوراثية في الممارسة الشائعة والضرورية المتعلقة بتشكيل معتقدات المرء، والسلوك وفقها، وفق *شهادة الآخرين. على افتراض استحالة اعتبار كل حالات تشكيل الاعتقادات أغلوطية، بيّن أنه من المهم ما إذا كانت المصادر المستشهد بها من قبل المعتقِد تستوفي شروطا مناسبة من حيث جدارتها بالثقة. ولأن هذا صحيح بصرف النظر عما إذا كان ما يسمى برهان *ad verecundiam* [شطر الحقيقة] أغلوطيا، يمكن أن يقال إن براهين ***ad verecundiam*** تشكل حالة خاصة من البراهين «الوراثية».

**جي.و.**

*الوثوقية.

Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *Logic and Scientific Method* (New York, 1934).

*** ورنك، ماري (1924– ).** أنجزت البارونة ورنك أعمالا متميزة في أربعة حقول على أقل تقدير: الفلسفة الأكاديمية (بمعناها الضيق)؛ نظرية التربية العملية؛ أخلاقية وقانونية المناهج الجديدة في تخصيب الأجنة؛ الخدمة العامة المتعلقة بهذه الاهتمامات. في الفلسفة الأكاديمية، كتب بغزارة في علم الأخلاق، خصوصا علم الأخلاق الوجودي. في فترة أحدث عنيت بفلسفة العقل، حيث أصدرت دراسة خاصة تحت عنوان *Imagination* (London, 1987). ترأست لجنة بحثية حكومية لدراسة الحاجات التعليمية الخاصة، في منتصف السبعينيات، وكتبت كثيرا في القضايا التعليمية في المستويين المدرسي والجامعي. ترأست أيضا لجنة للبحث في التخصيب البشري في بداية الثمانينيات. أمضت معظم حياتها المهنية في مدرسة أكسفورد الثانوية. كانت عشيقة جرتون كوليج، في كيمبردج 1985 ـ 1991. وسمت بنبالة لا تورث عام 1985. هي زوجة جيوفري ورنك.

**ن.جي.هـ.د.**

*الحيوية، الأخلاق؛ الأخلاقي، الحس.

*** ورنك، جيوفري (1923– ).** أول منشوراته الأساسية دراسة خاصة ببركلي (*Berkeley*, Harmondsworth, 1957) أقام فيها علاقة بين بعض أدوات «الفلسفة التحليلية» الحديثة وأفكار بركلي. أما سائر أعماله فقد عنيت أساسا بالفلسفة الأخلاقية، بما فيها نقد ثاقب لتطورات هذا الموضوع في هذا القرن (*Contemprary Moral Philosophy*, London, 1967)، وعرض لنظريته المطورة (*The Object of Morality*, London, 1971). يتبنى ورنك نهجا طبائعيا بالمعنى الواسع في دراسته لظاهرة الأخلاق، حيث يجادل بأنها وجدت لتعين على تقنين الصراع وتكريس الاستقرار الاجتماعي. أمضى حياته المهنية في أكسفورد، حيث شغل منصب نائب الرئيس منذ عام 1981 حتى عام 1985. أصبح نبيلا عام 1986، وهو زوج ماري ورنك.

**ن.جي.هـ.د.**

*بركلي.

*** وزدم، جون (1904–93).** أستاذ الفلسفة في كيمبردج 1952–68، وفي فيرجينيا وأورجان. كان دوما مقدرا رغم أنه كان منتقدا أيضا للبراهين ضد المتافيزيقية التي قال بها إي.جي. مور، بتوكيده الفهم المشترك، وتلك التي قال بها فتجنشتين المتأخر، الذي زعم أن النظريات الميتافيزيقية حالات سوء فهم في أساسها نشأت عن إخفاق في تقدير قيمة تنوع وظائف اللغة العادية. جادل وزدم ضد ذلك، فأقر أن المزاعم الاستثنائية التي تبدو مفارقية والتي يزعمها العلماء والشعراء ورجالات اللاهوت والميتافيزيقا قد تكون مفيدة في التوضيح وقد تكون مضللة، وغالبا ما تكون الاثنين معا. يمكن للفكر العادي أن يخفي ما تكشف الميتافيزيقا المغالية النقاب عنها ـ والعكس بالعكس. هكذا غالبا ما يتم الحصول على التبصر فقط عبر تثمين البرهان الديالكتيكي بين البيّن ظاهريا والمتجاوز للواقع على نحو مغال، وقد يكون لكل قيمته.

في *Other Minds* (1952)، يطبق تلك التبصرات خصوصا على *الارتيابية وفلسفة العقل.

**أي.جي.ل.**

John Wisdom, *Philosophy and Psycho-analysis* (Oxford, 1953).

*** التوزيعية.** فلسفة اجتماعية اقترحها في إنجلترا هيلير بيلوك و ج.ك. تشسترتون في بداية القرن العشرين. رغم أنها أساسا مذهب سياسي ـ اجتماعي، فإنها تتضمن أفكارا عن الفن، الثقافة، والروحانية. التوزيعية شكل من أشكال *التشاركية، ولذا فإنها تعارض بقوة *رأسمالية دعه يعمل والجمعية المركزانية، التي ارتبطت

*بتحررية الرفاهة و*اشتراكية الدولة. العنصر الأساسي، الذي فصّل فيه بالشكل الأكثر فعالية تشسترتون، إنما يتعين في رؤية الأشخاص على اعتبار أنهم موجهون قيميا، أشخاص فعالين لا تتم السعادة عندهم إلا عبر إقرار المصير الذاتي. أفضت هذه الأنثروبولوجيا الشخصانية (التي أعجب بها العديد من الظاهراتيين الأوربيين المبرزين) إلى توكيد التحرر الاجتماعي والملكية الفردية الذي اشتق منها اسمها.

**جي.هيل.**

Q. Laurer, G.K., *Chesterton: Philosopher without Portfolio* (New York, 1988).

*** الوسط المرفوع، قانون.** أقدم مبدأ سمي بهذا الاسم هو مبدأ أرسطو «لا شيء بين الإقرار والإنكار»، أي «إذا لم تكن «نعم» ولا «لا» تجيب عن السؤال «هل س صادقة»، فلا شيء يجيب». يمكن صياغة هذا بإقرار «إما «س» أو «ليس - س» صادقة»، وأيضا بالقول « كل قضية إما أن تكون صادقة أو باطلة» (الذي تعد تسميته بقانون «ثنائية القيمة» أكثر ملاءمة). في المنطق الحديث القانون المسمى بقانون الوسط المرفوع هو « «س أو ليس - س» سليمة، أي صادقة وفق جميع تأويلات «س» ».

**سي.أي.ك.**

W.V. Qune, *Philosophy of Logic*, (Englewood Cliffs, Nj, 1970), 83-5.

*** الوسطية، مبدأ.** تعليم مركزي في تصور أرسطو لامتياز *الشخصية. يصف أرسطو هذا الامتياز بأنه متعلق بـ *pathe*، الدوافع الباعثة، خصوصا العواطف، ومتعلق بالأفعال (الناتجة عن تلك الدوافع)، وهو يعرفه بأنه «وضع مستقر ينشأ أثناء التخير، في وسط محدد من قبل مبادئ عقلانية، هي المبادئ التي يحدد وفقها صاحب الحكمة العملية ذلك الوسط». يشكل هذا الوضع المستقر وسطا بمعنى أن الشخص الفاضل ليس مستسلما كلية لمختلف البواعث المثيرة للفعل (مثال، أن يكون غضوبا بشكل متطرف) وليس حساسا بشكل غير كاف نسبة إليها، بل يستجيب وفق المدى الصحيح، بحيث يختار تلبية الباعث بالدرجة الصحيحة، في المناسبة الصحيحة، للأسباب الصحيحة، بالإشارة إلى الأشخاص الصحيحين، الخ. لا سبيل لطرح صياغة تحدد ما هو صحيح في كل هذه الجوانب الخاصة، ولكن هذه هي مهمة الحكم المتعلم الذي يقول به الحكيم العملي، حين يستجيب لنطاق من الظروف المتغيرة بطرق لا تحصى التي يكون فيها الفعل متطلبا.

**سي.سي.و.ت.**

J.O. Urmson, 'Aristotle's Doctrine of the Mean', *American Philosophical Quarterly* (1973); repr. in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley, Calif., 1980).

*** الوسيطة، الفلسفة.** تنزع تواريخ الفلسفة الوسيطة إلى البدء بأوغسطين (354–430)، إن لم تبدأ في زمن أسبق؛ لكن أوغسطين عاش في عهد الإمبراطورية الرومانية المتأخرة، قبل حلول العصور الوسطى بقرون، وهو يذكر في مثل تلك الكتب لا لأنه كان فيلسوفا وسيطا بل لأن أثر كثيرا في الفلسفة الوسيطة بأسرها. لقد قام بدور نموذجي لأنه فكر بطريقة معمقة، منظومية، وفلسفية في المسيحية. كان على ألفة بأعمال فلاسفة اليونان وروما، خصوصا الرواقيين ومدارس الأفلاطونية المحدثة، ووظف درايته في توضيح مفاهيم أساسية من قبيل الله، الخلود، الزمان، الخير والشر، والخلق. أول كبراء الفلسفة الوسيطة، القديس آنسلم كانتربوري (1033–1109) تأثر كثيرا به، وقد استشهد به توما الاكويني (1224/5 – 74) أكثر مما استشهد بأي من آباء الكنيسة الآخرين.

مثل القديس أوغسطين، تفلسف المفكرون الوسيطيون لأنهم رغبوا في فهم المسيحية. الراهن أن عبارة آنسلم الشهيرة ( *fides quarenes intellctum*الإيمان الذي ينشد الفهم) وصف كامل لفلسفة الغرب المسيحي عبر كل العصور الوسيطة. لقد اشتمل جزء أساسي من مهمة التوضيح البرهنة على أن المسيحية لا تتعارض مع العقل بل يمكن أن يبرهن عليها به. إن مذهب *الحقيقة المزدوجة الذي ارتبط خصوصا بابن رشد، والذي يقر أن حقيقة الإيمان قد تتعارض مع الحقائق التي يقرها العقل، لم يؤثر كثيرا في مفكري الغرب المسيحي. عندهم، كان من المهم بشكل حاسم ترسيخ فكرة أن المسيحية متسقة مع كل القضايا التي تبرهن عليها الفلسفة. إذ محتم على مثل هذه القضايا أن تكون حقا وكل ما يتعارض مع الحقيقة باطل.

في بداية هذه الحقبة لم تكن أعمال أرسطو معروفة باستثناء بعض الأبحاث (كانت أقل مما حُسب آنذاك إذ إن ثمة بحثين نسبا إليه خطأ، *Theology of Aristotle* الذي هو حقيقة جزء من عمل أفلوطين *Enneads*، و *Book of Causes* الذي كان تلخيصا عربيا لأعمال بروكلوس). بمرور الوقت أصبح المزيد من أعمال أرسطو متوفرة، حيث وصلت الغرب المسيحي من العالم الإسلامي، في الغالب صحبة تعليقات مفصّلة وعميقة كتبها مفكرون مسلمون من قبيل الفارابي (المتوفى حوالى 950)، ابن سينا (980–1037) وابن

رشد (1126-98). ترجمت هذه النصوص وشروحها في الحال إلى اللاتينية. اعتبر تأويل ابن رشد لأرسطو مؤثرا إلى درجة أن فلاسفة الغرب المسيحي كانوا يشيرون إليه باسم «الشارح». ولأن نسق أرسطو كان النسق الذي توجب على كل فيلسوف وعالم لاهوت أن يستجيب له (دائما تقريبا كان يشار إلى أرسطو بـ *Philosophus* - الفيلسوف)، لم يكن السؤال الحاسم المطروح ما إذا كانت المسيحية تتسق مع الفلسفة، بل ما إذا كانت المسيحية تتسق مع الفلسفة الأرسطية. في معظم الأحوال كانت الإجابة إيجابية. حين تكون سلبية، كما يحدث نادرا، فإنه توجب بالطبع التضحية بموقف أرسطو.

تركزت أهم مواضع النزاع في تحليل أرسطو للحركة في *Physics* و *Metaphysics*، الذي جعله يخلص إلى أن العالم أزلي. لقد وجد كثير من الفلاسفة الوسيطين، الذين آمنوا بأن للعالم بداية في الزمن، أنه من الضروري عليهم الجدل ضد براهين أرسطو. يجب أن نلحظ أن معظم المفكرين لم يحاول إثبات أن للعالم بداية في الزمن. لقد كان هناك إجماع على أن السؤال ما إذا كان العالم أزليا أو يحتاز على بداية زمنية غير قابل للحسم فلسفيا، وأنه يتوجب قبول الأمر إيمانا، لأن المعنى البيّن لأول عبارة في سفر التكوين يقر أن له بداية. الواقع أن البعض ارتأى أن أرسطو لم يعتقد أنه أثبت أزلية العالم بل اقتصر على طرح مذهبه بوصفه تخمينا ممكنا. وفق هذا التأويل يتسق التأويل القياسي لأول عبارات سفر التكوين مع تعاليم أرسطو. كان الأكويني من ضمن الشخصيات المبرزة التي قالت بأن أزلية العالم ليست قابلة للإثبات ولا للدحض. أما أستاذه، آلبرت العظيم، فقد رأى خلاف ذلك، إذا أقر أن مذهب أرسطو في هذا الخصوص باطل، وأنه بالمقدور البرهنة على أن للعالم بداية زمنية.

ثمة معتقد شائع بأن إشكالية *الكليات هي المشكلة الفلسفية الأساسية في العصور الوسيطة. يتوجب أن نقول إن هذا المعتقد، المبالغ فيه على أي حال، يغفل حقيقة أن إشكالية الكليات ليست إشكالية واحدة بل كوكبة من المشاكل. الراهن أن الإشكاليات المتعلقة بالكليات عادة ما تتنزل منزلة الصدارة في تاريخ الفلسفة؛ وهي تثير الآن قضية تماما كما كانت تثيرها في أي وقت مضى. على ذلك، فإن مذهب الفيلسوف فيما إذا كانت بعض الكينونات مستقلة عن العقل (بحيث يكون لها وجود حقيقي، وهذا هو حل «الواقعيين») أو كانت مرتهنة بالعقل (بحيث يكون وجودها اسميا، وهذا هو موقف «الاسميين») يتداخل بين فرج الكثير من الجدالات.

من بين المشاكل المتعلقة بالكليات: على افتراض أن أشياء فردية متعددة تحتاز على طبيعة مشتركة لكونها أعضاء في النوع نفسه، ما نمط وجود هذه الطبيعة المشتركة؟ هل توجد في الأفراد الذين يحتازون تلك الطبيعة؟ الذين يردون، على شاكلة ويكلف، بالإيجاب هم الواقعيون. غير أن ثمة صعوبات تواجه هذا الموقف. مثال ذلك، إذا كانت الكلبية الكلية، التي يتوجب أن تكون في الحيوان إذا كان الحيوان كلبا، موجودة في الحيوان المعني، فكيف يمكن أن تكون في حيوان آخر؟ هل يتعين تقسيم الكلي إلى قسمين كي يكون في الحيوان الثاني؟ إذا كان ذلك كذلك، يلزم بالتوكيد أنه على اعتبار أن كلا من ذينك الحيوانين يحتاز فحسب على نصف الكلي فيه، أن يكون كل منهما نصف كلب فقط - وهذه نتيجة منافية للعقل. يواجه الواقعيون صعوبة في تفسير كيف يمكن للكلي أن يكون حقيقة في أشياء متكثرة في وقت واحد. غير أنه يتوجب عليهم إقرار أنه بمقدور الكلي أن يكون في أشياء متكثرة في الوقت نفسه، وإلا ما كان له أن يكون كليا. البديل الأساسي للواقعية هو الذي يقر أن الكلي هو المفهوم الذي نقوم بتشكيله والذي نستطيع أن ندرج تحته كل أعضاء النوع، وهذا هو موقف الاسميين (أو التصوريين) مثل أوكام. وفق هذا المذهب، تكمن كلية الكلي في حقيقة أن المفهوم الذي يشكل على هذا النحو قابل بالقدر نفسه على أن يُحمل على أشياء كثيرة. ثمة خط هابط يصل إلى موقف أوكام ويبدأ من موقف أبيلارد، الذي يشتهر بأنه يجادل بأن الطبائع المشتركة ليست سوى منطوقات *(voces)* أو كينونات ذهنية. عند كل منهما، يقوم مذهب الكليات بدور مركزي في نظرية الإسناد.

ثمة صيغة للجدل بين الواقعيين والاسميين أثيرت في العصور الوسيطة بخصوص وجود القيم. هل يأمرنا الله بالقيام بأفعال من نوع بعينه لأنها خيّرة بذاتها، أو أنها خيريتها مستمدة من حقيقة أن الله أمر بها؟ (*إشكالية يوثيفرو). الإجابة المثبتة عن السؤال الأول تلزم باتخاذ الموقف الواقعي، الذي يقر أن القيم تحتاز على وجود حقيقي بشكل مستقل عن مشيئة الله، في حين أن الرد بالإيجاب عن الثاني يلزم باتخاذ موقف اسمي يقر أن القيم تدين بوجودها إلى فعل المشيئة الإلهية. التعليم الثاني، الذي يعرف باسم الطوعية، ارتبط، ولكن بطريقة ليست دقيقة، بدنس سكوت. الصيغ الدنيوية، ليس فقط الخاصة بهذا الجدل بل بكثير

من الجدالات الوسيطة، تشكل جزءا كبيرا من المشهد الفلسفي الراهن.

أي.برو.

*الأرسطية.

D. Knowles, *The Evolution of Mediaeval Thought*, 2nd edn. (London, 1988).

* **الاتساق، إثبات.** يقال عن فئة من *البدهيات إنها متسقة إذا لم يكن هناك تناقض يمكن أن يشتق منها عبر الاستدلال المنطقي. يفضل قصر هذا المفهوم على البدهيات المتضمنة في لغة معرّفة بشكل محكم تحتاز على قواعد استدلالية؛ خلافا لذلك، قد تمكّن *المفارقات المنطقية من جعل أية فئة من البدهيات غير متسقة. تستلزم مبرهنة *التمام أن فئة البدهيات الخاصة بالرتبة الألولى تكون متسقة إذا وفقط إذا كان هناك تأويل يجعلها صادقة. يقترح مشروع هلبرت هدفا لتأسيس الرياضيات، ألا وهو إثبات اتساق بدهيات الحساب، باستخدام مناهج متناهية فحسب. تبين مبرهنة *جودل في عدم التمام استحالة هذا الأمر إذا كانت «المناهج المتناهية» تتكون من عمليات ستناكتية تجرى على عدد متناه من الرموز (وهذا فيما يرجع هو مقصد هلبرت)؛ غير أن جودل يطرح أيضا إثبات اتساق لحساب بيانو ذي الرتبة الأولى، مستخدما فحسب تكوينات ذهنية متناهية.

و.أي.هـ.

G.T. Kneebone, *Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics*, (London, 1963), chs. 7 and 8.

* **التساوقية واللاتساوقية.** التساوقية مذهب يتعلق *بالحتمية والحرية يقر أننا أحرار أحيانا ومسؤولون أخلاقيا رغم أن كل الحوادث محتمة سببيا. أما اللاتساوقية فتقر أنه يستحيل أن نكون أحرارا ومسؤولين إذا كان مذهب الحتمية صحيحا. يدافع التساوقي عن مذهبه بقوله إن عكس «حر» ليس «مسببا» بل «مكرها» أو «مضطرا». الفعل الحر هو الفعل الذي كان بمقدور الفاعل أن يسلك بطريقة مغايرة لو أنه اختار خلاف ما اختار، وفي مثل هذه الأفعال يكون المرء مسؤولا أخلاقيا حتى إذا كانت أفعاله محتمة. أما اللاتساوقي فيدافع عن مذهبه بالقول بوجوب أن يتضمن الفعل الحر ما هو أكثر من هذا ـ حرية الاختيار تسمى الإنشاء. يجادل هوندرتش بأن كلا الطرفين، اللذين تصارعا لعدة قرون، أساءا فهم الإشكالية. ثمة مجموعتان معززتان من المواقف يتصارعان هنا ـ بين الأفراد وبين المرء ونفسه، وهذان الموقفان يتضمنان مفهومين مختلفين للحرية.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ المسؤولية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* (Oxford, 1988).
P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford, 1983).

* **وسنتشافتسلهر** (Wissenschaftslehre). تعني بالألمانية «نظرية العلم أو المعرفة». عند فيخته، هي ببساطة الفلسفة، إذ لا خصم لهذا المشروع فيلسوف؛ إنها تشتق كل المعارف والعلوم من مبدأ بيّن بذاته: «كل القضايا سوف تحتاز فحسب على يقينية متوسطة، مشتقة منها، في حين يتوجب أن تكون يقينية على نحو مباشر». يجادل وسنتشافتسهلر بولزانو (1837) (وأعان في إقناع هوسرل) بأن المنطق لا يتعلق بعلم النفس؛ إنه يدرس مواضيع مثالية لازمانية ولامكانية: الإثباتات، القضايا، والمفاهيم.

م.جي.آي.

B. Bolzano, *Theory of Science* (Dordrecht, 1973).
J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, (Wissenschaftslehre) (New York, 1970).

* **الأوصاف.** عند رسل، الوصف المحدد عبارة تتخذ الصياغة «الكذا والكذا» (مثال «مؤلف ويفرلي»)، والوصف اللامحدد عبارة تتخذ الصياغة «كذا وكذا» (مثال «رجل»). (حيث تستخدم كلمة «وصف» دون تخصيص، فإن المقصود عادة هو الوصف المحدد). لقد اعتقد رسل في وجوب فهم الأوصاف اللامحددة عبر المكمم الجزئي («يوجد شيء واحد على الأقل يختص بأنه..»)، والأوصاف المحددة عبر مكمم التفرد («يوجد شيء واحد بالضبط يختص بأنه..»). في الحالين، سلب رسل من التعبيرات التي قد نحسب أنها عبارات إشارية هذا الدور، واعتبرها عوضا عن ذلك عبارات مكممة. ليست هناك إشارة إلى رجل في العبارة «قابلت رجلا»، إذ أنها تتكافأ مع «شيء بشري قوبل من قبلي». أيضا لا إشارة إلى سكوت في «مؤلف ويفرلي غزير الإنتاج»، فهذه الجملة عامة وتكميمية حقيقة، وهي تقر وجود مؤلف واحد لويفرلي، وأن أي شخص كتب ويفرلي غزير الإنتاج. لترى أن الوظيفة الدلالية لتلك الجمل في كل حالة لا تتطلب الإشارة (إلى رجل أو إلى سكوت)، من المفيد أن نتخيل أن كلا منها باطلة. (اعتقد رسل أن أحد سبل بطلان الجملة الثانية يتعين في كون ويفرلي قد كتبت من قبل فريق من المؤلفين، عوضا عن مؤلف متفرد).

فضل رسل تصوره في الأوصاف المحددة للأسباب التالية: (1) مكّنه من أن يأخذ في حسابه الأحكام الجزئية المنفية. هكذا يتوجب ألا تفهم «الجبل

الذهبي لا وجود له» على اعتبار أنها تقر عن شيء ما، بطريقة منافية للعقل، أنه لا يوجد، بل يمكن فهمها على اعتبار أنها تقر أنه لا يوجد شيء واحد بالضبط جبل ذهبي. (2) مكّنه من اعتبار جملة من قبيل «سكوت هو مؤلف ويفرلي» شيئا مغايرا لجملة هوية (فهي لا تتكون من تعبيرين إشاريين تفصل بينهما «يكون» الهوية)، الأمر الذي مكنه من تفسير كيف أن «أراد جورج الرابع معرفة ما إذا كان سكوت مؤلف ويفرلي» قد تصدق في حين تبطل «أراد جورج الرابع ما إذا كان سكوت هو سكوت» باطلة. (3) مكنه من السماح بوجوب أن تكون الجملة أو سلبها صادقا. قد يعتقد المرء أن هذا يخفق، إذا أنه قد يبدو أن كل من (أ) «الملك الحالي لفرنسا أصلع»، و(ب) «الملك الحالي لفرنسا ليس أصلع» جملة صادقة. غير أن رسل يجادل بأن (ب) تحتمل معنيين، إقرار بطلان (أ)، بحيث تستلزم بشكل صحيح أنه لا يوجد ملك حالي واحد على وجه الضبط لفرنسا، أو ألا تقر بطلان (أ) بل أن تكافئ الجملة «ثمة ملك حالي واحد بالضبط لفرنسا، وكل من هو ملك لفرنسا ليس أصلع»، التي تعد باطلة شأن (أ). (4) اعتقد أن الفرق الوحيد بين الأوصاف المحددة والأوصاف اللامحددة إنما يكمن في كون الأخيرة تستلزم التفرد.

يذهب رسل إلى أن رؤيته في الأوصاف المحددة تفضي إلى نتائج مهمة نسبة إلى نظرية المعرفة (فهي تفسر كيف يمكن للمرء أن يعرف أشياء لا *دراية شخصية له بها)، ونسبة إلى المنطق (حيث تمهد الطريق، فيما يفترض، إلى حل *مفارقات رسل). وفضلا عن الأهمية التي تحتازها في ذاتها، فإنها اعتبرت نموذجا «للتحليل الفلسفي» أو «المنطق الفلسفي» (وهذا مصطلح استحدثه رسل لوصف مشروعه في طرح صيغ صورية لجمل الإنجليزية).

ثمة أعمال جديدة في الأوصاف المحددة تعتد برسل بوصفه نقطة بدء، والسؤال المطروح، الذي أثير بطريقة شهيرة من قبل ستراوسن، هو ما إذا كانت الأوصاف توظف في بعض الأحيان على أقل تقدير *كتعبيرات إشارية. هكذا يبدو أن المنطوق «الرجل الذي يمسك بالكرة يتقن اللعب» حين يطلق في حديقة الشارع، مكافئا للمنطوق «ذلك الرجل الذي يمسك بالكرة يتقن اللعب»؛ رغم أن الكثيرين يترددون في إقرار أن المنطوق الأخير يشتمل على إشارة إلى ذلك الرجل.

ر.م.س.

S. Neal, *Descriptions* (Oxford, 1992).

B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (London, 1918), ch. 16.

———, 'On Denoting', Mind (1905); repr. in R.C. Marsh (ed.), *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays*, 1901-1950 (London, 1965).

P,F. Strawson, 'On Referring', *Mind*, (1950).

*** الوصفية.** يستخدم هذا المصطلح أحيانا لتمييز نظريات تقر أن الأحكام التي تصدر في مجال بعينه وصفية، بمعنى أنها تشير إلى شيء وتصدق عليه. تمييز النظريات على هذا النحو إنما يشير إلى طريقة في إظهار التباين بينها وبين نظريات متنافسة تقر أن الأحكام موضع التقصي ليست وصفية. مثال ذلك، تزعم بعض النظريات الخاصة بالأحكام القيمية أنها لا تقوم بوصف حقائق مستقلة، بل هي مجرد تعبيرات عن مواقف وعواطف. النظرية التي تنكر ذلك يمكن وصفها بأنها وصفية.

ر.هـ.

*العاطفية؛ المعيارية؛ الأخلاقية، الواقعية.

R.M. Hare, *Moral Thinking*, (Oxford, 1981), ch. 4.

*** الوصفية، الميتافيزيقا.** تقابل *الميتافيزيقا التعديلية، وهي تصف وفق ب.ف. ستراوسن «البنية الفعلية لأفكارنا في العالم» عوضا عن إسقاط تعديل مفضل للعالم نفسه. الميتافيزيقا الوصفية تنويعة من التحليلات المفهومية، ولذا فإنها لا تعنى فحسب باستخدامات الحدود واستلزامات القضايا بل تهتم أيضا بأدواتنا المعرفية. هكذا وجد كانت أن قيام بنية سببية زمكانية ذات قدر أدنى في تمثيلاتنا للأجسام الخارجية شرط ضروري للخبرة العادية للتنظير العلمي. أما ستراوسن فقد وجد أن «الأجسام» و«الأشخاص» هما الحدان الأساسيان في مذهبنا الأنطولوجي، وقد اقترح شروطا تحكم التحديد وإعادة التحديد وإمكان تشكيل قضايا مفيدة ذات مواضيع ومحاميل حولها.

إمكان *ميتافيزيقا وصفية مهدد أولا من قبل مزاعم قيام علم للمعرفة يخلو من القبلي، وثانيا من قبل ترجيح أن كل الأبحاث القبلية تخفي محتوى تعديليا.

**كاث. و.**

S. Haack, 'Descriptive and Revisinary Metaphysics', *Philosophical Studies* (1979).

P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, (London, 1959).

*** الوصل.** القضية (س و ص) وصل، حيث كل من ص و ص قضية. الرابط «و» الذي يربط بين القضايا قد يكون غامضا. مثال ذلك، قد يكون التتابع الزمني متضمنا أو غير متضمن في «سالي وصلت متأخرة وجين قامت بتوبيخها».

في *حساب القضايا يصدق الوصل (س . ص) إذا وفقط إذا صدق كل جزئيه. ثمة ترميزات بديلة لـ «.». منها « و «(» و الاقتصار على وضع جزئي الوصل جنبا إلى جنب.

الاستدلال على (س و ص) من المقدمتين س و ص يعرف باسم قاعدة الوصل.

ر.ب.م.

*الدالة الصدقية.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1982).

* **الاتصال**. الفعل المتعلق بأن تعني شيئا، أو تبلغ *موقفا نزوعيا (اعتقادا، رغبة، قصدا، أسفا، الخ.) إلى متلق، باستخدام سبل لغوية أو أية سبل أخرى. في المذهب البدهي أو نموذج الرسالة الذي يقره لوك مثلا، الاتصال يعني ترميز فكرة في شكل يتسنى للمتلقي فك مغاليقه. غير أن الاتصال (في الحالة اللغوية) عملية أكثر تعقيدا من مجرد وضع المرء أفكاره في ألفاظ على أمل أن يقوم المتلقي بعكس العلمية. فكما اكتشف جرايس، مقصد المتكلم انعكاسي بطريقة مميزة: إنه يقصد إنتاج أثر بعينه في مستمعيه جزئيا عبر تعرفهم على قصده إنتاجه. الأثر الخاص بالاتصال هو الفهم، الذي يكمن في تعرفهم على ذلك القصد ـ بحيث يثير اعتقادا أو فعلا بوصفه أثرا آخر. باختصار، الاتصال فعل التعبير عن موقف بقصد عكسي يكمن تحققه في التعرف عليه.

ن.ب.

*اللغة؛ المعنى.

Kent Bach and Robert M. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts*, (Cambridge, 1979).

* **المتصلة، إشكالية**. ما عدد نقاط الخط المتصل؟ لقد خمن كانتور أنه العدد الأصلي اللامتناهي الأصغر الذي يأتي في المرتبة الثانية، بعد أن أثبت أنه أكبر من ذلك الذي يأتي في المرتبة الأولى. هذه حالة لأحجية تتعلق بالعددية الأصلية اللامتناهية، وقد أثبت جودل وجوهن أنها غير قابلة لأن تحل وفق كل البدهيات المقبولة في الوقت الراهن. هذا يثير إمكانا مربكا في أن يكون تخمين كانتور (الذي يقر أن عدد نقاط الخط هو العدد الأصلي اللامتناهي الأصغر الذي يأتي في المرتبة الثانية) والقضايا المتعلقة به ليست صادقة ولا باطلة.

م.د.ج.

*اللاتناهي؛ العدد.

K. Godel, 'What is Cantor's Continuum Problem?', in P. Benacerraf anf H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics* (Cambridge, 1983).

* **الوضع الطبيعي**. استخدم هذا المفهوم من قبل منظري *العقد الاجتماعي للإشارة إلى ظروف البشر قبل أو دون حكومة. بتبيان ما هو ناقص في هذا الظرف أو الوضع الطبيعي، يأملون البرهنة على فوائد المجتمع المنظم سياسيا وعقلانية قبول السلطة الحكومية. يتميز الوضع الطبيعي بأوجه قصور يقال إن الحكومة تعالجها بطريقة مناسبة. لذا يعقل للأفراد تخليص أنفسهم من ذلك الظرف بالاتفاق بينهم على قبول شكل من السلطة السياسية. غير أن منظّري العقد الاجتماعي يختلفون كثيرا بخصوص نوع الحكومة التي توفر أفضل علاج، وهو اختلاف ينشأ أساسا من طريقة تعريف كل منهم للوضع الطبيعي. إن هوبز مثلا يعرّفه على أنه وضع لا تسوده أية قوانين «ولا مكان فيه لمفاهيم الفعل الصالح والشائن والعدل والإجحاف»، وحيث يمتلك كل إنسان حق (أو حرية) القيام بما يعتقد أنه ضروري لبقائه. إن هوبز يقر أن مثل هذا الظرف على حد تعبيره «حرب محتمة»، يشنها الجميع على الجميع». يلحظ هوبز أن حياة المرء في مثل هذه الظروف «حياة منعزلة، بائسة، فظيعة، وحشية وقصيرة». هكذا يخلص إلى أن النوع الوحيد من السلطة السياسية الذي يكون قويا ومستقرا إلى حد يمكن من حمايتنا من التعرض لمثل هذا الظرف المروع هو السلطة السياسة غير المحدودة، ويفضل أن تكون ملكية مطلقة. يتوجب على سلطة مثل هذا الحكم أن تكون غير مشروطة وغير قابلة للانحلال؛ يتوجب أن يكون حق الحكم الذي يوهب للملك مفاده «أنه مهما فعل، فإن ما يفعله لا يؤذي رعاياه، وينبغي ألا يتهم من قبلهم بالإجحاف». في المقابل، يعرّف لوك الوضع الطبيعي بأنه دولة قبل سياسية، لكنه يصر «على أن للوضع الطبيعي قانونا طبيعيا يحكمه، يلزم الجميع؛ والعقل، الذي هو ذلك القانون، يعلّم الجنس البشري الذي لا يوصي إلا بأنه، كوننا متساويين ومستقلين، لا يتوجب على أحد إيذاء آخر في حياته، صحته، حريته، أو ممتلكاته». لذا فإن لوك يعتبر الوضع الطبيعي يعاني فحسب من بعض العقبات، التي تكمن في: (1) عوز قانون مكرس معروف يعطي تأويلا سلطويا لقانون الطبيعة؛ (2) غياب حكم محايد لتحديد اختراقات القانون وعقوبتها المناسبة، و(3) الحاجة إلى قوة تكفي لتأمين تطبيق القانون. هكذا بينما يسلّم بأن «الحكومة المدنية هي العلاج المناسب لعقبات الوضع الطبيعي، فإنه يحثنا على «تذكر أن الملكيات المطلقة ليست سوى رجال، وهو يتساءل «إذا كانت الحكومة علاج تلك الشرور التي تلزم ضرورة عن كون الناس قضاة

لقضاياهم، ومن ثم فإنه لا حاجة لتحمل الوضع الطبيعي، فأي نوع من الحكومة تلك، وإلى أي حد هي أفضل من الوضع الطبيعي، حيث يحكم واحد الجموع، ولديه حرية الحكم على قضيته، وله أن يفعل برعاياه ما يشاء... ويتوجب الامتثال لما يقوم به، بصرف النظر عما إذا كان قد أملاه عليه العقل أو الخطأ أو العاطفة». هكذا يخلص إلى أن العلاج المناسب للوضع الطبيعي هو وضع السلطة السياسية وفق إرادة الأغلبية، التي سوف تؤمن القوة السياسية على المناصب الحكومية فقط حال تكريس الأخيرة للخير العام، محتفظة بحق الإطاحة بهم حال خيانتهم لهذه الأمانة.

ر.د.م.

Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651).
John Llock, *Two Tratses of Government* (1690), Soend Treatise.
Jean-Jacque Rousseau, *The Social Contract* (1762).

* **الموضوع والمحمول.** نحويا تتكون جملة الموضوع - المحمول من أي عبارة اسمية وعبارة فعلية مؤلفتين معا، حيث تكون قيود التوليف تركيبية وليست دلالية. الموضوع الذي يشكل موضع اهتمام أكبر للمناطقة هو مفهوم جملة الموضوع - المحمول المنطقية، حيث تقتصر العبارة الاسمية المشروعة على تلك التي تقوم بمهمة دلالية بعينها، ألا وهي *الإشارة إلى شيء ما أو شخص ما. هكذا نجد أنه بينما تستوفي «لا شيء يموت» و«نيرون يضيع الوقت» الوصف النحوي، فإن الأخيرة وحدها التي تعد جملة موضوع - محمول منطقية. بكلمات أدق، محمول هذه الجملة يوصف بأنه محمول من «الرتبة الأولى»، في حين أن المحمول الذي لا يعزو إلى اسم بل إلى محمول من «الرتبة الأولى»، فيوصف بأنه محمول من «الرتبة الثانية». تكون التنويعة موضع شك حين يقال إن «يوجد» ليس محمولا. في قولنا مثلا «وحش لوتش نس لا يوجد» لا نكاد نشير إلى وحش اللوتش، ولذا فإن الموضوع النحوي ليس موضوعا منطقيا. وفق ذلك، فإن المحمول ليس محمولا منطقيا.

تعتبر هرمية المحاميل المشار إليها هنا مهمة لفهم عبارات متعلقة، من قبيل there is something [ثمة شيء ما]. حين نبدأ بجملة ذرية مثل «احترقت روما» و«فسيوفيوس بركان هادئ»، نستطيع استنباط الصورة «شيء ما يحترق» و«ثمة بركان هادئ». « ثمة» و «شيء ما» ليست مواضيع منطقية، بل محاميل محمول أو محاميل من الرتبة الثانية. غير أن أسلوب هذا التصنيف برمته يستدعي التدقيق.

اعتبر "here is a key"، التي توضح تباينا مع جملة الموضوع - المحمول، إذ إننا لا نقول عن شيء اسمه "here" إنه «مفتاح»، بل إن ظرف المكان هنا يحدد الموضوع الذي يسري عليه الوصف بطريقة إشارية. وكذا شأن "there is a key"، وليس حين يقتصر هذا على إبراز "there" بوصفها ظرف مكان. وفق القراءة الوجودية، ما لدينا هنا تنويعة لهذا النمط، رغم أن "there" تعوزها هنا القوة الإشارية، حيث تقترب من "something". إذا وجد مفتاح في مكان ما، تكون الصورة سليمة. وعلى أي حال طالما كان بالإمكان اعتبار سلوك "is a key" على حاله، بصرف النظر عما إذا كانت تتبع "here" أو "there"، لدينا أسباب للاعتقاد بأن "there is a key"، مشتقة بطريقة ما من حمل فردي، كما في "this is a key". وباعتبار أنه ليس لدينا هنا استخدام حملي لكلمة "key" في "there is a key"، لا شيء يمكن عوزه إلى العبارة الأولى يمكن وصفه بأنه محمول محمول.

يمكن أيضا التساؤل عما إذا كانت "something is a key" تعرض محمولا من «الرتبة الثانية»، ولكن لأن "is a key" تقوم بدور "this is a key"، رغم عدم وجود عبارة شبه اسمية بوجه عام، ثمة أسباب تستدعي توسيع مقولة الموضوع لتشمل نطاقا أوسع من العبارات الاسمية مما هو معتاد، حتى السلبية من قبيل "nothing" و"no one". هكذا قد نضمّن هنا «لكل كلب يومه» و«السادة يفضلون الشقراوات» و«لا شيء يعود يفاجئه». في الأولى عبارة «كل كلب» وحدة أصيلة تشبه نسبيا «فيدو»، رغم أنها ليست اسما. إنها تشبه نسبيا ما نستطيع قول إن: «له يومه» تصدق على كل كلب. وعلى نحو مشابه، «يفضل الشقروات» تصدق على كل سيد، و«يعود يفاجئه» لا تصدق على شيء. التباين هنا مستمر مع "ther is F"، في حين لا نستطيع أن نقول "is an F" تصدق على هنا.

ب.ب.ر.

P.T. Geach, "Subject and Predicate", *Mind* (1950).
B.Rundle, *Grammar in Philosophy* (Oxford, 1979).
P.F. Strawson, *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (London, 1974).

* **المواضعة.** تفهم عادة على أنها تتضمن نوعا من الاتفاق البشري (الصريح أو المستتر، وهذا أهم) بغية تسهيل تحقيق غاية مشتركة. الموضوع مثير بذاته وهو مهم بسبب أهمية الفلسفية الأكثر شمولية. تتعين إحدى أعمق المسائل الميتافيزيقية في تحديد مدى تأثير اتفاقاتنا على كيف يكون «العالم»، العلم أو القيم. لقد وظفت

فكرة المواضعة هنا الحقيقة التحليلية والحقيقة الأخلاقية بوصفهما مسائل تتعلق أساسا بقرار متفق عليه جماعيا. وعلى نحو مشابه، اعتبر البعض *الإلزام السياسي وشروط *العدالة مؤسسة كلية على المواضعة. في المقابل، يزعم الواقعيون أن الطبيعة أو الواقع «المستقل» نفسه يقوم بدور أساسي في تحديد بعض تلك الأشياء على أقل تقدير. غير أن خاصية المواضعة تظل غامضة، نسبة إلى نوعي الاتفاق اللذين تشتمل عليهما وسبل تقابلها مع الطبيعة أو العقل.

**سي.أي.جي.سي.**

*الموافقة.

D.K. Lewis, *Convention* (Cambridge, 1969).

*** المواضعتية [العرفية].** المواضعة مبدأ أو مقترح يتم تبنيه من قبل جماعة من الناس، إما بقرار صريح، كما في قرار السويد قيادة المركبات على الجهة اليمنى من الطريق، أو بحكم العادة، ذات الأصل المجهول وغير المخطط، كما في العرف المتعلق بوضع الشوكات على اليمن والأمواس على الشمال. غير أن الأمر الحاسم إنما يتعين في أن المواضعات لا تفرض علينا من قبل الطبيعة، وأنه بالمقدور، لو رغبنا بشكل جماعي، القيام بتغييرها. بمعنى ما، المواضعات تجليات لحرية الإنسانية.

المواضعتية مذهب في منزلة النظريات العلمية. إنها ترتبط *بالأداتية و*الوضعية، وهي تحضنا على اعتبار النظريات التحتية الخاصة بطبيعة العالم أشياء قمنا باختيارها من ضمن سبل بديلة متعددة في تفسير الظواهر الملاحظة. النظريات التي تكون من قبيل نظرية نيوتن ونظرية الكم التي تحاول كشف النقاب عن البنية التحتية للعالم ليست قابلة للإثبات أو الدحض المباشر عبر الملاحظة أو التجربة. إنها مواضعات منتقاة بحرية، وقد يتم إقرارها في وجه أمثلة تبدو مخالفة. إذا رغبنا في الانتقال إلى نظرية جديدة، فإن السبب لا يرجع في التحليل النهائي إلى أن الشواهد أرغمتنا على القيام بذلك، بل لأن النظرية (أو «المواضعة») الجديدة أبسط، أسهل على التطبيق، أكثر جمالية، أو لأي سبب غير ابستمولوجي آخر.

عقب الثورات العلمية التي شهدها هذا القرن، سلّم معظم فلاسفة العلم بدرجة من القرارية أو العرفية في القبول الابتدائي للنظرية التفسيرية في العلم وفي التشبث بها في وجه التقلبات، لكن النص المواضعاتي الأساسي هو كتاب هنري بونكاريه *Science and Hypothesis* الذي صدر عام 1905. يجادل بونكاريه أن قوانين نيوتن الثلاثة تعاريف، ما يجعلها غير قابلة للتعديل. لقد اعتقد أن مثل هذه المبادئ التحتية في العلم شبيهة بمجموعات بعينها من البدهيات الهندسية، فقد اختيرت بحيث تناسب نطاقا بعينه من الظواهر. عنده، يمكن تبرير اختيار المبادئ العلمية، شأنها في ذلك البدهيات الهندسية، وفق نفعها أو مناسبتها للتطبيق على العالم الواقعي، الذي نستطيع أن نعرف الكثير من تواتراته عبر التجريب والملاحظة. لذا ما كان لنا أن نقبل مبادئ من قبل قوانين نيوتن ما لم تكن تتوافق بسهولة مع القوانين التجريبية التي قمنا بصياغتها عبر ملاحظة التواترات الامبيريقية. بهذا المعنى، يقبل بونكاريه، صحبة مواضعاتيين لاحقين، نوعا من القيود الامبيريقية التي تفرض على اختيار الفروض.

لا يتعين موضع الاختلاف بين المواضعاتيين وخصومهم في عنصر الاختيار في التنظير العلمي، وإلا لكان مجرد اختلاف في الدرجة. الفرق هو أن من يسمون بالواقعيين يصرون على أن مجموعة المبادئ العلمية الأكثر نفعا ليست مجرد عرف مفيد نتبناه؛ إنها صادقة أيضا. سوف يعبر الواقعيون عن فزعهم من قبول بونكاريه إمكان الحفاظ على مبادئ علمية متناقضة طالما طبقت على مجالات مختلفة من الخبرة؛ صحيح أننا لو اعتبرنا النظريات العلمية وصفا للعالم، فإنه يتوجب علينا البحث عن نظريات متسقة اتساقا متبادلا، لا مجرد نظريات تعد مناسبة لمجال محدود من المعطيات. على ذلك، قد يعتبر نصير المذهب المواضعاتية إصرار الواقعي على صدق وواقعية المبادئ العلمية مجرد نوع من العناد، حين يرى كيف أن حتى أكثر «المواضعات» واقعية (مثل مبادئ نيوتن) قد تم التخلي عنها في صالح مخططات تفسيرية مغايرة. العلاقة بين القوانين التجريبية (أو الملاحظية) والمبادئ النظرية في العلم ليست أكثر وضوحا الآن منها في عهد بونكاريه، وهذا ما تشهد عليه أعمال كواين، فان فراسن، وهاكنج.

**أي.أو.هـ.**

I. Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983).
W.V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953).
B. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

*** الموضوعانية والذاتانية.** نظريات تقر أن مختلف أنواع الحكم، على التوالي، موضعية، أي تتعلق بالمواضيع، أو ذاتية، تتعلق بالذوات (الناس). (1) للأسماك زعانف» حكم موضوعي: قيم صدقه مستقلة

عما يعتقده أو يشعر به أي شخص فيما يتعلق بهذا الأمر. (2) «السمك النيئ لذيذ» حكم ذاتي؛ قيم صدقه ليست مستقلة على هذا النحو، بل إنه قد يجادل بأنه ليس صادقا ولا باطلا، رغم أن التذوق قد يكون مركبا، مميزا، غير حساس، الخ. الإقرار «معظم اليابانيين يجدون السمك النيئ لذيذا (في حين لا يحدث هذا مع أبناء الشعب البريطاني)» حقيقة أو أمر باطل موضوعي عن ذوات. ربما يكون من المفاجئ إذن أن هناك نظرية تسمى «الذاتانية» تتعلق بالأخلاق، الاستاطيقا، الخ. تقر أن المزاعم القيمية تنتمي إلى النوع (3)، في حين تقر نظرية أخرى أنها من النوع (2).

من غير المفيد أن نستخدم مصطلحا مختلفا، «النسبانية»، كي يعني ما تعنيه «الذاتانية». إذا كنا نريد من «النسبانية» نظرية تقر أن ما يحتاز على قيمة (أو حتى يكون صادقا) يرتهن بظروف مختلفة، فإنها لا تستلزم الذاتانية.

أي.جي.ل.

Richard Linley, *'The Nature of Moral Philosophy'*, in G.H.R. Parinson (ed.0, Encyclopedia of Philosophy (London, 1988).

* **الموضوعانية والذاتانية الأخلاقية.** ثمة نطاق من الرؤى في الحكم الأخلاقي. في القطب الذاتاني، يعد استجابة شعورية متميزة عند الفرد لمواقف فعلية أو متخيلة. أن تجنح شطر القطب الموضوعاني أن تجادل بأنه يمكن للحكم الأخلاقي أن يكون قابلا لأن يدافع عنه عقلانيا، صادقا أو باطلا، وأن ثمة اختبارات إجرائية عقلانية لتحديد الأفعال غير المسموح بها أخلاقيا، أو أن القيم الأخلاقية توجد بشكل مستقل عن أوضاع الأفراد الشعورية في أوقات بعينها. إنكار «القيم الأخلاقية الموضوعية» بوصفها وهما أو خيالا ـ فيما يقر أشياع الموضوعانية ـ إنما يخترق خبرتنا بالضغوطات التي تضعها على إرادتنا وعواطفنا ومصالحنا. لا يمكن الحكم بأنها «غريبة الأطوار» أو خيالية إلى حد يحول دون حملها محمل الجد، إلا إذا أسيء تصورها واعتبرت كينونات غامضة، تعوزها الخصائص الحسية.

إمكان قيام خلاف مطول حول قضايا أخلاقية لا يشكل ردا على الموضوعاني: ثمة خلافات مطولة مشابهة في مجالات أخرى ـ في الدراسة التاريخية مثلا ـ لكنها لا تثير الشك حول موضوعية وقوع الحوادث التاريخية.

للذاتانية أيضا أشكال يمكن بدرجة أو أخرى الدفاع عنها. إذا كانت تعتبر الحكم الأخلاقي مجرد تصريح الفرد بمشاعره، لا ريب أنه ليس هناك تصور مناسب، وفق هذه الرؤية، يفسر الاختلاف الأخلاقي ـ ولا حتى لفعل التدبر. أن تعتبره تعبيرا واستغاثة للعواطف والميول يظل عاجزا عن إيفاء منطق الخطاب الأخلاقي حقه. يتوجب التسليم برؤية أخلاقية على نحو مميز، والمتطلب الأخلاقي بأن «نكون موضوعية» ـ بالمعنى الأقل لكنه الحاسم الذي يقضي عدم الركون إلى المحاباة الأنانية. إذا ظلت مثل هذه الرؤية تركن إلى «عواطف» بشرية سائدة على نحو عارض، كما ارتأى هيوم، سوف يكون لدينا موقف وسط ـ بين ـ الذاتانية. لهذه الرؤية فتنتها، لكنها ليست أقل عرضة لاعتراض «الموضعانيين»، فهذا المذهب يظل يقلل من أهمية مصادر الاستدلال العملي.

ر.و.هـ.

J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, 1977).

D.M.McNaughton, *Moral Visions: An Introduction to Ethics* (Oxford, 1988).

T. Nagel, *The View from Nature* (Oxford, 1986).

* **الموضعن.** وفق تعبير كواين، «الموضعن» هوأي شيء نقول عنه إنه موجود. إذا قلنا بوجود أرانب، فإن الأرانب من ضمن موضعناتنا. هل يلزمه هذا *بالنسبية؟ يزعم كواين خلاف ذلك: «أن تسمي الموضعن موضعنا لا يقلل من شأنه». يبدو أن مفاد فكرته هو أنه بالرغم من أن الموضعنة ترتهن بنا، فإننا نعامل موضعناتنا بوصفها حقيقية، ومن ثم فإننا لا نستطيع اعتبراها مرتهنة بنا.

ر.ك.

W.V. Quine, *Word and Object*, (Cambridge, Mass., 1960).

* **الوضعية.** حركة ذات نسب *بالامبيريقية و*الطبائعية، تأسست في منتصف القرن التاسع عشر على يد كونت، عالم الاجتماع الفرنسي (وهذا أيضا تعبير استحدثه كونت)، وبشر بها المصلح الاجتماعي سان سيمون، الذي عمل سكرتيرا لكونت في صغره. ما يميز الوضعية في شكلها الأصلي هو محاولتها وصف الفكر البشري على اعتبار أنه تطور عبر مراحل محددة بعينها، يسميها كونت بالدينية، الميتافيزيقية، والعلمية. الأخيرة هي الأكثر إنتاجا وقيمة، رغم أن الأخريين تحتازان على قيمة أيضا ولا سبيل لإنكار أي منهما بوصفها بدائية وعديمة الجدوى. الراهن أن كونت نفسه، قرب رحيله، اعتقد أن ثمة مدعاة لوجود نوع من «الدين الإنساني». ناسبت الوضعية تماما نزوعات العصر

التطورية، وقد كانت في آن وصفية ومعيارية، تصف كيف تطور الفكر البشري فعلاوتنصح بقواعد سلوكية تحدد كيف يتوجب على تفكيرنا، بما في ذلك تفكيرنا في الفكر البشري نفسه، أن يتم. في هذا الخصوص يمكن القول إنها تربط مذاهب القرن الثامن عشر الخاصة بالتطور المحتوم بعلم الأخلاق التطوري في القرن التاسع عشر، الذي عين واجبنا في تكريس عملية كانت مستمرة على أي حال، رغم أن الوضعية كانت أكثر اهتماما بالنصح بمناهج فكرية منها بالقواعد السلوكية الأخلاقية. تتفق الوضعية في توكيدها على تكريس المحتم، وربما اكثر من ذلك بقليل، مع الماركسية، رغم أن ثمة شكل متأخر من الوضعية (وضعية ماخ) تعرض لهجوم عنيف من قبل كتاب لينين *Materialism and Empirio-Criticism* (Moscow, 1908).

وفق رؤية كونت، الوضعية مغرمة بالتصنيفات والهرميات، رغم أنه لم يعتبرها ساكنة تنعزل الواحدة منها عن سائرها، بل ديناميكية تتطور عبر مسار بعينه، بحيث تؤكد الوضعية وحدة العلوم. لم يتطور الفكر البشري فحسب عبر المراحل سالفة الذكر، بل كذا كان شأن العلوم التي تطورت من هرمية طبيعية وفق مناهجها وموضوعاتها، من علم الفلك ومرورا بالفيزياء والعلوم الحيوية إلى علم الاجتماع البشري. ايضا فقد تطورت تاريخيا وفق هذا الترتيب، ولكن بالطبع دون أن تحل الأخيرة محل الأولى بحيث تتلاشى الأولى كلية. (لا موضع للرياضيات في هذا المخطط، كونها مفترضة من قبله). لا غرو إذن أن تم توكيد أكثر المراحل جدة، علم البشرية، مع شعور متنام بأن الكائنات البشرية، في حالة الجموع على الأقل، مواضيع مناسبة للدراسة العلمية، وهذه ملاحظة أفضت إلى دراستهم بوصفهم كائنات تم إيجاد مؤسسات منهم في مجتمعات قاموا هم أنفسهم بتطويرها، أي أفضت إلى علم الاجتماع. أما علم النفس الذي لم يكن قابلا آنذاك إلا لتطبيق نهج الاستبطان الذاتي، وهو نهج ذاتي، فقد أغفله كونت تماما، لأنه يفترض أن الاستبطان الذاتي لم يبد موضعا للضبط العلمي المناسب.

سمي كثير من الفلاسفة «بالوضعيين»، خصوصا ذوي القناعات التطورية، غير أنه بعد كونت كان هناك توكيد أقل على التصنيف وعلى التطور التاريخي للفكر، كما كانت هناك حماسة سلطوية تعلقت كثيرا بشخصية كونت نفسه. توكيد قيمة العلم وقدراته الشاملة بقي على حاله، بل إنه اشتد بقدر ما نزع اللاهوت والميتافيزيقا إلى ألا يرد ردا جميلا. غير أنه وجدت مقاربة نقدية للعلم نفسه، لما كان وما يمكن له القيام به؛ لم يكن مفاد الفكرة وجوب تضييق نطاقه، الذي أصبح أكثر اتساعا، بل فحص افتراضاته وإجراءاته المناسبة. أصبح العلم أكثر إدراكا لذاته، وأكثر عناية باستئصال العناصر الميتافيزيقية من العلم نفسه. إنه مؤسس على الملاحظة وقد اعتقد أنه يتعين عليه ألا يركن إلى ما لا تتسنى ملاحظته، خشية استعادة الميتافيزيقا. هذا يعني أنه يتوجب عدم اعتبار أشياء من قبيل الذرات والإلكترونات كينونات واقعية غير قابلة للملاحظة، بل اعتبارها أدوات تعين العلماء على طرح أبسط وصف موحد للظواهر وللتنبوء بها على نحو دقيق، تماما كما يعامل جذر الواحد التربيعي في الرياضيات من قبل علماء الرياضيات والفيزياء بوصفه أداة ملائمة لا تطابق أي شيء حقيقي، حتى بالمعنى الذي يمكن أن تكون وفقه الأعداد حقيقية، لكنه يميز عن الأعداد «الحقيقية» بتسميتها «متخيلة». لقد طرحت هذه المقاربة (*الأداتية) خصوصا من قبل ماخ، الذي وظفها أيضا في إنكار وجود موضع في الأوصاف العلمية الدقيقة للأشياء المادية، التي لا تتسنى ملاحظتها تماما فيما ارتأى ماخ. للوضعية هنا رباط محكم بإمبيريقية فلاسفة أسبق عهدا، خصوصا باركلي فيما يتعلق بفلسفة العلم، فقد استبق ماخ في إنكار محاولة نيوتن إثبات وجود المكان المطلق بملاحظة سلوك سطح الماء في جردل حين يبدأ في الدوران ثم يتوقف. لقد جادل باركلي (في *De Motu* أو «في الحركة») وماخ بأن تشوهات السطح قد تحدث لأن الدوران كان نسبة إلى الإطار الذي وفرته النجوم الثابتة وليس نسبة إلى إطار المكان المطلق. الراهن أن ماخ اعتقد أن المكان لم يكن نسبيا نسبة إلى النجوم الثابتة فحسب، بل مسبب من قبلها.

قرب نهاية القرن التاسع عشر صدرت أعمال ماخ، وبعض فلاسفة العلم الآخرين من ذوي التوجهات ضد الميتافيزيقية، خصوصا دوهيم، وفي وقت لاحق بونكاريبه. استمر هذا التيار، لكن التوكيد في القرن العشرين تغير كثيرا في اتجاه المنطق واللغة، فنتجت عن ذلك *الوضعية المنطقية، وهو الشكل المشار إليه عادة حين تستخدم كلمة «الوضعية» بنفسها في سياق القرن العشرين، خصوصا حين يكون السياق فلسفيا وليس علميا. فيما يتعلق بالعلم، كان التوكيد آنذاك على وحدة العلوم، خصوصا قابلتها للرد إلى الفيزياء (*الردية). تشير كلمة «الوضعية» في العلم الآن إلى وحدة العلوم الطبيعية والاجتماعية خصوصا، لكنها أقل استخداما في الفلسفة. لقد تسامت الوضعية المنطقية إلى ضد

الواقعية، أما الردية بمعنى محاولة رد كل العلوم إلى الفيزياء فقد تم التخلي عنها. (*الواقعية وضد الواقعية). على ذلك ظل الركون إلى العلم في مسائل العقل نشطا، وهنا كما في ضد الواقعية ازدهرت روح الوضعية في الفلسفة، رغم أنها بعيدة جدا عن أن تكون محصنة ضد النقد، والحكم بأنها مسيطرة حكم يشكل موضع جدل.

تشارك *الوضعية المنطقية شيئا من روح وباعث الوضعية بالمعنى العام، وقد نشأت في الوقت نفسه تقريبا، لكنها تطورت في الواقع على نحو مستقل تماما.

أي.ر.ل.

E. Mach, *Popular Scientific Lectures* (first published in German, 1894, La Salle, Ill., 1943).

R. Carnap, *The Unity of Science* (first published in German, 1932; London, 1934).

L. Kolakowski, *Positive Philosophy* (first published in Polish, 1966; Harmondsworth, 1972).

*** الموضوع، المحايد من حيث.** تعبير لرايل يصف به تعبيرات لا تشير إلى أي شيء يتعلق بالموضوع، مثال «داخل» تشير إلى المكان، ولذا فإنها ليست محايدة من حيث الموضوع، ولكن «الخاص بـ» محايدة من حيث الموضوع. يطرح سمارت معنى أكثر تحديدا حيث يستلزم كون الخاصية محايدة من حيث الموضوع أنها ليست نفسية ولا غير نفسية، وهو يطرح تحليلا للحياد من حيث الموضوع للحدود الذهنية التي كانت أول مزاعم هوية يقول بها الوظيفيون. أيضا فإنه يجادل بأن من يقبل مبدأ هوية فيزيقاني أو امبيريقي (مثال الألم = إثارة النسيج c، أو الألم = الوضع الحسابي كذا)، ملزم بقبول تحليل مفهومي (وظيفاني) محايد من حيث الموضوع لحدود الأوضاع الذهنية. هب أن س17 وضع ذهني أو وظيفي وأن الزعم بأن الألم = س17 قد طرح بوصفه زعم هوية امبيريقي. آنذاك يتوجب على الزعم الذي يحاذي «=» أن يشير إلى المشار إليه المشترك عبر سبل مختلفة من العرض. غير أنه يفترض على طريقة عرض «الألم» أن يكون شيئا ذهنيا، بل شيء ظاهر، يتطلب من منظري الهوية الامبيريقية الزعم بأن طريقة العرض وضع فيزيقي ـ وظيفي أيضا، س18 مثلا. لا سبيل لتجنب المتراجعة إلا بقبول هوية قبلية، والمرشح الوحيد هو تحليل محايد من حيث الموضوع للحدود الخاصة بالأوضاع الذهنية عبر أوضاع الأسباب والنتائج العادية. (فقط في حال الهوية القبلية تشير الحدود المحاذية لـ «=» عبر طريقة العرض نفسها.) هكذا، وفق برهان سمارت، تولد مزاعم الهوية الامبيريقية تحليلات محايدة من حيث الموضوع.

ن.ب.

*الهوية، نظرية؛ الوظيفانية.

Stephan White, "Curse of the Quualia", *Synthese* 1986).

*** توطئة.** قضية تطرح أثناء *البرهان، غالبا ما تصطحب بإثباتها. على هذا النحو، تختلف التوطئة عن المقدمة في أنه لا ضرورة في أن ترد في بداية البرهان. في نقاش المعرفة، يذكر أحيانا مبدأ «لا توطئات باطلة»: هذا هو المبدأ الذي يقر أنه ليس هناك اعتقاد يعتبر معرفة إذا كنت سلسلة الاستدلال التي تفضي إليه تشتمل على توطئة باطلة.

ر.ب.ل.ت.

W. Hodges, *Logic*, sect. 11 (Harmondsworth, 1977).

*** وطن، الحق في.** الزعم بأن منطقة بعينها يملكها شعب بعينه. عادة ما يؤسس هذا الزعم على تاريخ طويل من الإقامة والارتباط العاطفي، وعادة ما يثار حال حدوث انقطاع في ذلك التاريخ: الهزيمة على يد الأجانب، أو احتلال المنطقة، و/أو نفي الناس منها. هكذا يتم إقرار الحق في الوطن أحيانا من خارج الأرض نفسها، كما في حال الصهيونية المبكرة. في غالب الأحيان، رغم أن النفي يقوم بدور في تكريس الارتباط العاطفي، فإن الزعم السياسي الفعال إنما يأتي من مجموعة من السكان الأصليين الذين يصفون أنفسهم بأنهم مقموعين، محكومين من قبل الأجانب، ليسوا محرومين من وطن بقدر ما هم محرومون من الحكم في موطنهم ـ وهذه دعوة محلية بإقرار المصير.

من حيث المبدأ، يمكن الدعوة بإقرار المصير من قبل ذات جماعية والقيام بتفعيله في أي مكان من العالم. بالإمكان أن يترك المرء وطنه من أجله ـ خصوصا حين تكون «الذات» مكونة دينيا أو أيديولوجيا وتركز وفق مذهبها على مكان جديد، كما فعل الإنجليز التطهريون الذين حلموا بأمريكا بوصفها «الأرض الموعودة». المطالبة بوطن، في المقابل، محددة بالإشارة إلى مكان وناس. المكان قديم ومألوف، والناس، وفق ما يناسب الرجال والنساء في الوطن، يفكرون في أنفسهم بطريقة عائلية. لذا فإن أرض الوطن هي أيضا أرض الآباء والأمهات، والناس هم أبناء المكان، أخوة وأخوات. خلف الحق القانوني أو الأخلاقي ـ أو هكذا يقال غالبا ـ ثمة رابطة للدم. (إذا أهرقت الدماء في سبيل الدفاع عن الوطن، فهذا سوف يساعد على تعميق هذه الرابطة ـ آنذاك يمكن وصفه الوطن بأنه «قد تطهر بدماء الأسلاف».)

يلزم عن هذه المجموعة من الارتباطات أن الرجال والنساء الذين يقومون بتشكيل جماعات أقلية، ليست أعضاء في الأسرة، ليسوا في أرض هي وطنهم، بصرف النظر عن عدد السنين التي أمضوها أو أمضاها أسلافهم فيه. إنهم يعتبرون غرباء، وقد يتعرضون للمحاكمة أو الطرد - كما لو أن هناك محاولة لتسويغ الزعم بأن الأرض تخص هذا الشعب ولا تخص غيره. لذا فإن دعوى شعب بوطن ما، قد يكون أحيانا دعوى بعوز شعب آخر لوطن.

يحدث أيضا أن يطالب شعبان (أمتان في العادة) بالوطن نفسه. التاريخ المتسلسل الذي يكون فيه شعب ثم آخر أغلبية في الوطن، طور الارتباطات المتطلبة، يحكم نفسه أو يحض على القيام بذلك، يثير دعوتين من النوع نفسه. بيد أنه لا يتضح إطلاقا كيف يتم الحكم في مثل هذا الخصومات. الاحتياز أو الهيمنة الراهنة لا تبدو كافية بذاتها لحسم الأمر، خصوصا حال تحققها عبر القوة. أيضا يبدو أن طول مدة الإقامة غير كاف طالما أن في الجماعتين أناسا ولدوا في الأرض نفسها (ومن ثم فإنهما ليسوا غزاة أو مستعمرين). عادة ما ينصح بتقسيم الأرض، لكن تبرير هذا أسهل نظريا من جعله فعالا (أو عدلا) على أرض الواقع. الحكم «المحايد»، الذي يسمح باستقلال محلي أو ثقافي للجماعتين (*التعددية) حل آخر ممكن، غير أنه ينجح عادة حال كون الجماعتين المتنافستين جماعات مهاجرة - أي حين لا تستطيعان المطالبة بحقوق الوطن.

م.والز.

*الدولية، العلاقات، فلسفة؛ تقرير المصير السياسي.

Conor Cruise O'Brien, *God Land: Reflections on Religion and Nationalism* (Cambridge, Mass., 1988).
Simone Weil, *The Need for, tr. Arthur Wills* (New York, 1951).

* **المواطنة.** ضمن الفلسفة السياسية، لا تشير المواطنة إلى وضع قانوني فحسب بل تشير أيضا إلى مثال معياري - وجوب أن يشارك المحكومون مشاركة كاملة ومتساوية في العملية السياسية. بوصفها كذلك، تعد المواطنة مثالا ديمقراطيا. المحكومون من قبل الحكم الملكي أو الدكتاتورية العسكرية رعايا وليس مواطنين. عند أرسطو، اعتبرت المواطنة أساسا من منظور الواجبات - المواطنون ملزمون قانونا بالقيام بأدوارهم في المناصب العامة، وبالتضحية بجزء من حياتهم الخاصة للقيام بذلك. في العالم الحديث، المتأثر *بالتحررية، يُنظر إلى المواطنة أساسا بوصفها مسألة حقوق - للمواطنين حق المشاركة في الحياة العامة، وأيضا لهم الحق في تفضيل التزاماتهم الشخصية على النشاط السياسي. الفلاسفة الجمهوريون يشاركون قلق روسو حول قيام الديمقراطيات المعاصرة بالتوكيد أكثر مما يجب على الحقوق، على حساب توكيد الواجبات المدنية.

و.ك.

*الديمقراطية.

Paul A.B. Clarke, Citizenship: A Reader (London, 1993).

* **الوظيفية.** نظرية تقر أنه يتوجب أن تحدد حالة الوجود في الوضع الذهني عبر الدور الوظيفي الذي يقوم به الوضع، أي عبر علاقاته السببية القياسية، عوضا عن سمات كامنة مفترضة فيه. عادة ما يعتبر الدور محددا وفق هوية الأوضاع التي تنتجه (نمطيا) ووفق الأوضاع الأخرى والمخرجات السلوكية التي سوف تنتَج (نمطيا) من قبله حين يتفاعل مع المزيد من الأوضاع الذهنية والمدخلات السلوكية. إن هذه النظرية، التي يعد ديفد آرمسترونج وهلري بتنام من روادها، تعمل على تحسين *السلوكية لأنها تلحظ أن السلوك ينتج عن تشكيلة من الأوضاع الذهنية، وهي تسمح للتعبير الذي يصف الوضع، مثال « ألم س»، بأن يشير إلى حالة باطنة حقيقية تقوم بالدور الوظيفي. وفق إحدى الصيغ، يفترض أن يكون التحليل الوظيفي قبليا، وأساسا لإقرار نظرية *هوية مادية. إن بتنام يطرحه بديلا علميا لنظريات الهوية، وهو يحلل الوظائف عبر *الآلات الدوارة. ثمة نقاش حول ما إذا كانت أوضاع الوعي قابلة لأن تحلل كلية عبر حدود وظيفية، وثمة صيغة معدلة تقترح تفسير الوظيفة عبر الدور الوظيفي (عوضا عن السببي).

ب.ف.س.

*الوعي؛ الوعي، عدم قابليته للرد؛ العقل، سنتاكس وسيمانتكس؛ الثنائية؛ بتنام.

N. Block, 'Troubles With Fuctionalism', in N. Block (ed.), *Readings in Philosophical Psychology*, i (London, 1980).

* **الاستيفاء.** ألفرد تارسكي هو الذي طرح علاقة الاستيفاء في الأبحاث المنطقية. الصياغة، مثال «س أكبر من 7»، تستوفى من قبل بعض قيم (الأقل من 7 في هذه الحالة) متغير العدد الحر س، ولا تستوفى بغيرها. يبسط تارسكي مثل هذا التصور على صياغات أخرى بصرف النظر عن تركيبها المنطقي، كما يفعل مبدئيا في تحديد الصدق لتلك الصياغات، إذا كانت هناك مثل هذه الصياغات، المقيدة *بمكمم.

سي.هـ

E. Mendelson, *Introduction to Mathmatical Logic, 3rd edn.* (Montry, Calif., 1987).

*** الواقعي.** غالبا ما تستخدم كلمة «واقعي» في مقابل حدود من قبيل «مثالي» أو «زائف». في مثل هذه الحالات يمكن أن نشتق من «س ليس ص واقعية» أن س ليس ص إطلاقا (وهذا من ضمن المبررا تاليت أغرت الفلاسفة بمماهاة «واقعي» بـ «موجود»). من ثم، قد يكون من المضلل مقابلة «واقعي» بكلمة من قبيل «علائقي»؛ فنحن نستطيع أن نستدل من « س تغير علائقي» على أن س تغير.

إذا كان «الواقع» هو المجموع الكلي لكل ما هو واقعي، قد نفهم من كلمة «واقعي» ما يفيد ما يشبه الوجود. وبطبيعة الحال، فأن الحيدث عن مثل هذا الكل قد يكون مشكلا: فقد يخفي معاملة «كل شيء» على أنه اسم لكينونة هائلة.

ر.ب.ل.ت.

*الظاهر والواقع؛ الوجود؛ «يكون»، فعل؛ الكينونة.

J.L. Aystin, *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1963), 70.

*** الواقعية وضد - الواقعية.** تياران في الأساس وليسا مذهبين. أن تقر أن شيئا ما يرتهن بطريقة ما بالعقل أن تتحرك شطر التيار الواقعي؛ وأن تنكر ذلك هو أن تتحرك شطر التيار المعارض. ليس ثمة موقف معقول يتم الخلاص إليه في أي من ذينك الطرفين. ليس كل شيء مستقلا بكل السبل عن العقل؛ لو لم يكن ثمة عقل، لما كان هناك ألم. وليس كل شيء يرتهن بكل السبل بالعقل؛ إذا نسيت أن مذنب هيلي موجود، فإنه لا يصبح عدما. كثير من الأسئلة الفلسفية تتخذ الصياغة العامة: هل هذا وهذا مستقل عن العقل بالطريقة كذا وكذا؟ بتحديد هذا - وهذا وكذا - وكذا، لنا أن نسمي من يقول «نعم» بأنه واقعي. وبحسبان أن الفلاسفة المختلفين يسلمون بتحديدات مختلفة، فإن كلمة «واقعي» تستخدم وفق تنويعة مربكة من المعاني.

في الفلسفة المدرسية الوسيطة، كانت الواقعية نظرية في الحمل تعارض *الأسمية والتصورية. وفق التحليل الواقعي، تصدق الجملة «الثلج أبيض» إذا وفقط إذا اختصت مادة الثلج بخاصية البياض؛ البياض موجود على نحو مستقل عن فكرنا وكلامنا، تماما كما هو حال الثلج. خلافا للمواد، الخصائص حملية: طبيعتها أن تكون خصائص لشيء ما. في المقابل، ينكر التصوريون وجود أي شيء حملي على نحو مستقل عن الفكر؛ صدق «الثلج أبيض» لا يتطلب سوى مفهومنا لأبيض على اعتبار أنه ينطبق على الثلج. الأسميون يذهبون إلى أبعد من ذلك، حيث يقرون أن الحد الحملي الوحيد المتطلب لصدق «الثلج أبيض» هو كلمة «أبيض»، التي يرتهن وجودها بلغة مفردة، وليس بمجرد نوع من الفكر.

يعارض كانت الواقعية *بالمثالية، حيث يميز بين نوعين ترانسدنتالي وامبيريقي في كل منهما. يقر الواقعي الامبيريقي (مثل كانت) أننا نستطيع الحصول على معرفة عن وجود الأشياء المادية وطبيعتها في الزمان والمكان. أما الواقعي الترانسندنتالي فيقر (خلافا لكانت) أن وجود الأشياء وطبيعتها التي تعرف على هذه الشاكلة مستقلان كلية عن معرفتنا بهما. يجادل كانت بأن هذين النوعين من الواقعية يقوم بتشكيل توليفة لا سبيل للدفاع عنها، لأن الإدراك الحسي لا يفضي إلا إلى معرفة بالمظاهر. لذا يتوجب أن يكون الواقعي الامبيريقي مثاليا ترانسندنتاليا، الأشياء المادية عنده ليست سوى ما يظهر لنا؛ أما الواقعي الترانسندنتالي فيتوجب أن يكون مثاليا امبيريقيا، أي لاأدريا. غير أن هذا البرهان يركن إلى مقدمة مشكوك في أمرها تقر أن *الإدراك الحسي لا يفضي إلا إلى معرفة بالمظاهر. قد ينكر الواقعي ارتهان طبيعة ووجود ما ندرك حسيا (شجرة مثلا) بإدراكنا الحسي لهما. قد يكون الارتهان معكوسا: إدراكي الحسي للشجرة يرتهن أساسا بالشجرة، لأنه ما كان بمقدوري الاحتياز على هذا الإدراك الحسي دون إدراك تلك الشجرة حسيا. إذا كان ذلك كذلك، سوف يكون بالمقدور الدفاع عن التوليف بين الواقعية الترانسدنتالية والواقعية الامبيريقية.

بعد كانت، أصبحت «الواقعية» تعني أساسا أننا ندرك الأشياء التي يستقل وجودها وطبيعتها عن إدراكنا الحسي. لاحقا عممت المسألة. نسبة إلى أي فعل لغوي أو سيكولوجي (مثال الحكم أو الإدراك الحسي)، بمقدور المرء أن يسأل عما إذا كان يشتمل على علاقة بشيء مستقل عنه. ذلك الشيء (مثال خاصية أو شيء مادي ما) سوف يشكل معيارا مستقلا لصحة الفعل. لا يجعل المعيار الفعل صحيحا إلا إذا كانت هناك علاقة بينهما. يرى الواقعيون أن خصومهم ضد - الواقعيين يضحون بالاستقلالية من أجل لعلاقة؛ في حين يرى الأخيرين أن الواقعيين يضحون بالعلاقة من أجل الاستقلالية.

لا مدعاة لأن يكون معيار الصحة شيئا مفردا. أن تناقش ما إذا كان الحكم «الاغتصاب عمل شائن» صحيحا على نحو مستقل عن كونه محكوما هو أن

تناقش موضوعية الحقيقة الأخلاقية، لا أن تناقش وجود أشياء أخلاقية (نكيف هنا ملاحظة كريسل بأن الأمر المهم هو موضوعية الحقيقة الرياضية لا وجود الأشياء الرياضية). لا يكون وجود الأشياء مهما إلا حين تكون متطلبة لصدق الحكم. قد يرتهن صدق الحكم الإدراكي الحسي بوجود أشجار، والنظرية العلمية بوجود إلكترونات.

تظل الواقعية متهمة بأنها تفضي إلى *الارتيابية عبر فصلها معتقداتنا عن معيار صحتها. أن تعرف شيئا هو أن تعتقد فيه لأنه صادق، ولكن أن تفترض أن المعتقد صادق بالمعنى الواقعي لا يعني تفسير علة الاعتقاد فيه. تغدو المشكلة حادة حين يعجز الواقعي عن المصادرة على رابط سببي بين الحقائق والمعتقدات. كيف يمكن لمعتقدنا بأن 5+7=12 أن يسبب من قبل حقيقة تتعلق بأشياء مجردة؟ حتى حين تتم المصادرة على رابط سببي، بين وجود إلكترونات واعتقادنا في وجودها مثلا، فإن السؤال يثار حول ما إذا كان ذلك الرابط من النوع الذي يساعد الواقعي. إذا كان بالمقدور تفسير الشاهد الملاحظي عبر نظريات متعددة متعارضة، فكيف نستطيع اختيار الصادق منها إلا مصادفة؟

يذهب كثير من ضد ـ الواقعيين بهذا البرهان إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث يضفون عليه مسحة لغوية. إنهم يخلصون إلى أننا لا نستطيع حتى فهم ماهية *الصدق الواقعي؛ ما يتعذر الوصول إليه ابستمولوجيا يتعذر الوصول إليه دلاليا أيضا. إذا استحالت علينا الدراية *بالحقائق التي يقول بها الواقعي، فكيف يتسنى لنا التفكير فيها؟ إن الواقعية عندهم تجعل الفكر والكلام هراء عبر عزو معيار غير قابل للفهم للصحة.

تتخذ بدائل ضد ـ الواقعية صورا متعددة. قد تكون شاملة أو مقيدة بممارسة محلية (تصورات ضد ـ واقعية في الأخلاق وتصورات واقعية في العلم الطبيعي غالبا ما تعكس ثقة متساوية في صورة العالم العلمية). قد يقر ضد ـ الوقعي (1) أن الممارسة المعنية لا تتضمن أحكاما إطلاقا، أو (2) أن الأحكام المتضمنة غير صحيحة، أو (3) أنها ليست صحيحة إلا بمعنى يرتهن بالعقل.

1. أنصار النزعة الانفعالية. يعتبرون المبادئ الأخلاقية تعبيرات عن الاستحسان والاستهجان. أنصار الصورانية يعتبرون الإثباتات الرياضية سلسلة في لعبة صورية مثل الشطرنج. أنصار الأداتية يعتبرون النظريات العلمية أدوات حاسبة تستخدم في التنبؤ بخبرات المستقبل. في كل حالة تعمل الأحكام البادية لا بوصفها مرشحة فعلية للصدق. يقر أشياع الانفعالية أن «الاغتصاب عمل شائن» في حين ينكرون أن «الاغتصاب عمل شائن» صادقة على نحو أصيل. غير أن هذا يهدد بوقوع تناقض: وفق طريقتنا العادية في الحديث عن الصدق، إذا كان الاغتصاب عملا شائنا فإن «الاغتصاب عمل شائن» صادقة.

2. منظرو الخطأ يعتبرون الأخلاق وهما شاملا؛ الأحكام الأخلاقية غير صادقة لأنه ليست هناك قيم تجعلها صادقة. *أنصار الاستبعادية يرون أن العلوم العصبية قد دحضت علم النفس اليومي بتبيان عدم وجود معتقدات ورغاب. لقد أنكرت حتى صحة الحساب على أساس أنه لا وجود للأعداد. وفق هذه الرؤى، نخطئ حين نحكم بأن «الاغتصاب عمل شائن»، «أريد مشروربا»، أو «5+7=12»؛ رغم أن ما نقوله مفيد، فإنه ليس صادقا بلامعنى الحرفي.

3. قد نسلّم بصدق الأحكام العادية، شريطة أن نعامله على أنه يرتهن بالعقل، بغية السماح بالوصول إليه. للارتهان العقلي صور متنوعة. الافتراض يشكل حالة متطرفة. بافتراض أن سمكتي اسمها «ماري»، أجعل الجملة «اسم سمكتي «ماري@"@»» صادقة؛ وفق ذلك لا تثير معرفتي بتلك الحقيقة أية إشكالية. الحقائق الرياضية والمتخيلة تستوعب في النوذج الافتراضي. القصة تخلق بأن تحكي؛ وهكذا يعتبر ضد ـ الواقعيين الرياضيات خلقا حرا من مخلوقات العقل البشري. النموذج أكثر تركيبا مما يبدو. افتراض الشيء لا يجعله صحيحا على نحو تلقائي. بعض الافتراضات ليست متسقة، وأخرى تفترض دون سلطة مستحقة.

في معظم الممارسات، ليس هناك فعل افتراض مفرد سطويا. يسمى النهر «التايمز» بسبب اتفاق طويل العهد. يمكن لأي شخص أن يخطئ في الاسم، لكن الخطأ إنما ينشأ عن انحراف عن الإجماع الاجتماعي (ليس بالإمكان تغفيل كل الناس). على ذلك، يظل هذا نموذجا متطرفا للارتهان. سوف تطرأ على كثير من الممارسات تغيرات حاسمة إذا اعتبر القائمون عليها صدق أحكامهم مشكلا من قبل إجماع راهن. وفق تفكيرنا الآن في الأخلاق، يمكن لجميع أفراد المجتمع الاشتراك في معتقد أخلاقي باطل، كونهم جميعهم مرتبطين باعتبار أخلاقي مهم.

ثمة معيار لارتهان العقلي للصدق أكثر دقة يتعين في الإجماع على المدى الطويل. عبر تشذيب أخلاقياتنا الراهنة قد نتغلب في نهاية المطاف على عمانا الراهن. لقد اقترحت مثل هذا المعايير للعلم قدر ما اقترحت

للأخلاق. وبالطبع ليس لنا أن نحقق الإجماع طويل المدى عبر الرجوع إلى البربرية. ما يحسب هو مدى طويل متخيل تتم فيه مواصلة بحث عقلاني لا تعوقه قيود حدود عارضة لبشر متناهيين في بيئة مقيدة. إن تصبح الحقيقة المرتهنة بالعقل على حد تعبير بتنام قابلية للقبول عقلانية مثالية. العقل الذي ترتهن به الحقيقة ليس العقل البشري، كما يصفه علم النفس الامبيريقي، بل عقل مثالي كالذي تعظ به قواعد معيارية متجسدة في فكرنا وكلامنا. مثالية هيجل الموضوعية استشراف لهذه الرؤية.

لا ضمان في أن يتسنى للبحث العقلاني أن يتمكن من عقد استقرار في الإجماع. إننا لا نستطيع أن نفترض أنه سوف تحسم كل خلاف أخلاقي، أو أن المؤرخين سوف يكتشفون من قتل الأمراء في البرج، أو أن الرياضيين شوف يثبتون أو يدحضون تخمين جولدباه («كل عدد زوجي أكبر من 2 مجموع عددين أوليين»). إذا كان الصدق يستلزم الإجماع، فإننا لا نستطيع افتراض إما أن القضية صادقة أو سلبها صادق. من شأن هذا أن يتهدد *ثنائية القيمة، المبدأ الذي يقر أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو باطلة. قد يشترط ضد - الواقعيين، كما فعل ديمقريتس، إحداث تعديلات في المنطق.

عند الواقعيين، القضية إما صادقة أو باطلة حتى لو جهلنا دوما قيمة صدقها. يتساءل ضد - الواقعيين: كيف يتسنى لنا فهم مثل هذا المعيار للصدق، ما لم نكن سحرة؟ كيف نستطيع الإشارة إلى شروط لا يتسنى لنا ملاحظة تحققها؟ كثيرون يرفضون هذا التحدي، مجادلين بأن مثل هذه المفاهيم غير قابلة لأن ترد إلى حدود أكثر أساسية. آخرون يقبلون التحدي. يجادل البعض بأن الإشارة علاقة سببية؛ استخدامنا لكلمة «مطر» مثلا متعلق سببيا بشرط يتحقق أيضا في الماضي الذي لم يعد في متناولنا. فكرة أن العالم يشتمل على شروط، خصائص، وعلاقات مستقلة عن العقل فكرة مركزية في مثل هذا التصور؛ الواقعية المدرسية تدعم الواقعية الحديثة.

حين تكون لدينا فكرة، صدقها أو بطلانها ليس حقيقة عنا، ما لم نكن نفكر في أنفسنا. ولكن احتيازنا لتلك الفكرة حقيقة عنا. باحتيازها، نشير إلى ما هي عنه. *الإشارة إلى شيء يتطلب على أقل تقدير دراية شخصية غير مباشرة بها، ومن ثم دراية بأوضاع تتضمنها. مثل هذه الدراية تشكل معرفة. هكذا يكون من الشروط المسبقة للتفكير في شيء الاحتياز على الأقل على معرفة تتعلق بها. قد يتفق الواقعيون مع خصومهم عليوجود مثل هذا الشرط المسبق. عند ضد - الواقعيين يعد شرطا أساسيا. التأمل فيه يكشف عن تناقضات مفاجئة في تفكيرنا في الأشياء بوصفها مستقلة عنا. عند الواقعيين، هذا الشرط ليس خطرا. إنه لا يسمح لنا بإنهاء جهلنا وخطئنا.

**ت.و.**

*الاتساق، نظرية، في الحق؛ التطابق، نظرية، في الحق.

M. Devitt, *Realism and Truth*, 2nd edn. (Oxford, 1991).
M. Dummet, *Truth and Other Enigmas* (London, 1978).
T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).
H. Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge, 1983).

*** الوعي.** الوعي موجود، لكنه يتحدى التعريف. ثمة معايير للحكم باحتياز الكائن العضوي أو الوضع على وعي. يتضمن الوعي خبرة أو إدراكا. للحياة الذهنية البشرية جانب استثنائي، جانب ذاتي قد يعوزه أكثر أنساق معالجة المعلومات تعقيدا. نستطيع إعادة صياغة عبارة لتومس نيجل بالقول بأن ثمة شيء ينزع لأن يكون في *الوضع الذهني الواعي، شيء شبيه بالكائن العضوي نفسه. الأوضاع الذهنية الواعية ليست متجانسة من حيث النوع الظاهراتي. الإحساسات، الأمزجة، العواطف، الأحلام، الأفكار القضوية، الإدراك الذاتي كلها تحدث بوعي، ولربما لا يحدث بعضها إلا على هذا النحو.

عند ديكارت، كل تفكير وعي؛ الفكر الواعي هو جوهر العقل؛ لدى البشر سبيل خاصة ومعصومة عن الخطأ للاتصال بأوضاعهم الواعية. في المقابل يجمع الطبيعيون المحدثون على أنه ليست كل العمليات الذهنية واعية، وأن كل الحوادث والعمليات الذهنية مادية. هذا يعني أن كل الأوضاع الذهنية تحتاز على *تحققات محايدة في الجنس البشري. أفضل طريقة للتفكير في الوعي تتضمن كخطوة أولى التفكير في الأوضاع الذهنية الواعية لا في الوعي بوصفه ملكة موحدة. رغم شيوع، ولكن دون إجماع تام، الالتزام بميتافيزيقا طبيعية في الوعي، ثمة جدل حاد حول ماهية الوعي؛ ما إذا كان بالمقدور دراسته، وكيفية دراسته حال إمكانها؛ ما الدور السببي الذي يقوم به، إذا كان له دور سببي؛ وما إذا كان، بصرف النظر عن حقيقة كونه تحقق دائما حتى الآن في أنساق بيولوجية، يتوجب أن يتحقق على هذا النحو. إن حقيقة أن الوعي يحتاز على جانب ذاتي، جانب يعبر عنه بصيغة المتكلم، جعلت البعض يلتزم بالرؤية الديكارتية التي

تقر أن الوعي هو ما يبدو عليه. وفق هذه الرؤية، فينومينولوجيا المتكلم هي النهج الوحيد لدراسة الوعي. المشكلة في هذه الرؤية أنه بينما قد يصح القول إن ثمة اتصالا مباشرا وخاصا بين المرء وأوضاعه الواعية، فإن هذا لا يستلزم عصمة الاتصال عن الخطأ. أولا، حتى فينومينولوجيا المتكلم لا تتفق بخصوص الزعم بأننا على اتصال تام بالحالات الواعية التي نختبرها. فضلا عن ذلك، حتى لو كان لدينا اتصال مائز ومعصوم، بحيث يكون الأخير أقوى من الأول، بالجوانب الذاتية من الوعي، فإن ذلك لا يستلزم احتيازنا على اتصال خاص أو معصوم بكل جوانب الوعي. إذا كان الوعي، كما يرى معظم الطبيعيين، يحتاز على بنية عميقة ومخبأة، فإن فينومينولوجيا المتكلم لن تستطيع بالكاد أن تفضي إلى نظرية كاملة في الوعي. *الطبائيعية تستلزم أن الأوضاع الذهنية الواعية تحدث بشكل عارض في أوضاع عصبية بعينها. ما يعرض الوضع العصبي لخبرتي باللون الأحمر له، شيء لا اتصالا يتخذ صيغة المتكلم به.

يتخذ بعض الفلاسفة موقفا متشائما بخصوص الجمع بين جانبي القصة الذاتي والموضوعي، في حين يأمل آخرون في إمكان الربط بين التحليلات الفينومينولوجية، السيكولوجية، والعصبية الخاصة بالحياة الذهنية الواعية بحيث نحصل على نظرية أكثر اكتمالا، نظرية تعيد الأمور إلى نصابها وتعمق في الوقت نفسه فهمنا لكيفية تحقق الحوادث الذهنية الواعية والدور السببي الذي تقوم بمسألة الدور السببي مسألة ملحة. ليست لدينا الآن نظرية مجمع عليها في السبب الذي جعل الوعي ينشأ في المقام الأول. يبدو لكثير أنه قد يكون بمقدور مجرد نسق حساس معلوماتيا، مثل حشد من النمل أو النحل، التكيف مع أنساق حساسة خبراتيا بشكل متكافئ. لا ريب أننا واعون، ولكن لان القيمة التكيفية لكون الكائن واعيا لم تفهم تماما، تظل النزعة الظواهرتية ـ المصاحبية، الرؤية التي تقر أن الوعي عرض جانبي لعمليات سببية أكثر أهمية، نزعة ممكنة، وهي تناقش كثيرا ربما في فلسفة العقل وعلم الإدراك المعرفي الحديثين. ثمة مجال آخر للبحث والجدل النشطين يتعين في علاقة الأوضاع الواعية بالأوضاع القصدية. تقر الرؤية السائدة أن كثيرا من أوضاع الوعي ليست قصدية. بعض الأوضاع الواعية، مثل الأمزجة، لا تبدو أنها «عن» أو «حول» أي شيء. وبطريقة متعلقة بهذا، تثار مسألة ما إذا كانت هناك أوضاع ذهنية لاواعية. إذا كان هناك أوضاع من هذا القبيل، فإن الباب مفتوح أمام الأوضاع القصدية اللاواعية، مثل الاعتقادات والرغبات الفرويدية. رغم أن جون سيرل يناصر *طبيعية بيولوجية، فإنه يرى أن ديكارت محق في اعتقاده أن كل الأوضاع الذهنية الأصيلة واعية. وفق رؤيته، ليس هناك *أوضاع ذهنية لاواعية إطلاقا؛ كل الأوضاع الذهنية أوضاع واعية؛ خلافا لذلك ليست هناك سوى أوضاع وحوادث وعمليات عصبية لاواعية.

**أو.ف.**

*الوعي، قابليته للرد؛ العقل، السنتاكس، السيمانتكس؛ من ـ أجل ـ ذاته، وفي ـ ذاته؛ القصدية؛ الثنائية، محتوى الوعي.

Daniel C. Dennet, *Consciousness Explained* (New York, 1991).
Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge, Mass., 1992).
Thomas Nagel, 'What is it to Be a Bat?', in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).
John Searle, *The Discovery of Mind*, (Cambridge, Mass., 1992).

* **الوعي، تيار:** انظر تيار الوعي.
* **الوعي الزائف:** انظر الزائف، الوعي.

* **الوعي الحسي.** *إدراك الأشياء والحالات عبر الحس، وهو يشتمل عادة على الإدراك التناسبي ـ الوعي بموضع وحركة أطراف الجسم مثلا ـ ويستبعد *استبطان الأوضاع الذهنية (كونه ليس شكلا من أشكال الوعي). الوعي الحسي بالأشياء الخارجية إنما يكون عبر أعضاء جسمية بعينها (العيون، الأنف، الخ) وهو يثير أنواع متميزة من الخبرة (الإبصار، الشم، الخ).

**ف.د.**

*المعطيات الحسية.

M. Perkins, *Sensing the World* (Indianapolis, 1983).

* **الوعي، لاقابلية، للرد.** بذلت جهود عديدة للماهاة بين الوعي وجانب أخر من قبيل السلوك، الأوضاع الوظيفية، أو الأوضاع العصب ـ بيولوجية التي توصف فحسب بألفاظ عصب ـ بيولوجية تتخذ صيغة الغائب. لكنها فشلت جميعها لأن الوعي يحتاز على خاصية ذاتية غير قابلة للرد لا تتماهى مع أي خصائص موضوعية تتخذ صيغة الغائب. الوعي ذاتي على نحو لا يقبل الرد بمعنى أن الأوضاع الواعية تختبر من قبل الفرد ويتصل بها الفرد بطريقة لا تختبر ولا يمكن الاتصال بها من قبل آخرين. لفهم هذا من المهم أن نميز بين المعنى الابستمولوجي للتمييز بين الموضوعي و*الذاتي والمعنى الأنطولوجي. وفق المعنى الابستمولوجي، الموضوعية

مسألة قضايا يمكن التحقق منها من قبل أي ملاحظ كفء، وتقابلها المسائل الذاتية التي تكون نسبية إلى أذواق وتفضيلات الفرد. أما بالمعنى الأنطولوجي للتمييز بين الذاتي والموضعي، ثمة ظواهر تعد ذاتية بشكل جوهري وأخرى موضوعية بشكل جوهري. الكتلة، القوة، والثقل الجاذبي موضوعية أنطولوجيا، وبهذا المعنى الوعي ذاتي أنطولوجيا. الذاتية في هذه الحالة ليست مسألة الابستمولوجيا التي تبحث في الوعي بل مسألة تتعلق بمنزلته الأنطولوجية. لذا فإن الاعتراض الذي يواجه أي شكل من *الردية أنها محتم عليها أن تخفق لأن الذاتي أنطولوجيا غير قابل للرد إلى الموضوعي أنطولوجيا.

جي.ر.س.

*السلوكية؛ الاصطناعي، الذكاء؛ الإدراك المعرفي؛ الوظيفية؛ علم الإدراك المعرفي.

F. Jackson, 'Epiphenominal Qualia', *Philosophical Quarterly*, (1982).

T. Nagel, 'What is it to Be a Bat?', in *Mortal Questions*, (Cambridge, 1979).

John Searle, *The Discovery of Mind* (Cambridge, Mass., 1992).

*** الوفرة، مبدأ.** «إذا كانت القضية س ممكنة، فإنها تصدق في وقت ما». يتعارض هذا المبدأ الذي قبله أرسطو مع حدس مشترك مفاده أن عدم تحقق *الإمكان لا يستلزم إمكان عدم وجوده. استبين أن السؤال عن كيف نؤول مبدأ أرسطو بحيث يتوافق مع الحدس المشترك يوفر أرضية خصبة للمناظرة.

أي.برو.

Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936).

*** الموافقة.** الطريقة المألوفة لتكريس *إلزام سياسي، بحيث يلزم المواطنين بالامتثال لقوانين الدولة، في الفكر الليبرالي، ومن المفترض على الأقل في الممارسة الليبرالية أيضا. الموافقة في المجال السياسي منمذجة على التعهد الخاص وعرضة للتحفظات نفسها؛ إنها ملزمة أخلاقيا طالما كانت طوعية، بحيث تتم وفق دراية تامة وعقب تفكر. (يتعين الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في حالة الاستسلام في الحرب، حيث الالتزام الضمني أو الصريح بعدم تجديد المعارك، الذي يتم تحت إكراه شديد، يظل ملزما أخلاقيا رغم ذلك). تقترح الممارسة قبل الليبرالية المتعلقة بحلف يمين الولاء للحكام الجدد (خصوصا مغتصبي العروش والفاتحين، الذين لديهم أسبابهم في الخوف على شرعيتهم) أن فكرة الموافقة تحتاز على قيمة عملية قدر ما تحتاز على قيمة نظرية. تنتج الموافقة السياسية، بوضوح أو غموض التعهد، إحساسا عميقا بالإلزام. من ثم فإنها توفر أساسا للمزاعم المتعلقة بالأفراد التي تصدرها أنظمة مكرسة وللاتهام بالعصيان الجنائي، التمرد، أو الخيانة حال إغفال تلك المزاعم أو إنكارها.

غير أن الموافقة الصريحة نادرة في الحياة السياسية. عادة ما لا يشترط حلف اليمين إلا على شاغلي المناصب والوجهاء، وهو غريب في حال عملية منح حقوق المواطنة. أو أنه يتلى بطريقة شعائرية (كما يتلو أطفال المدارس الأمريكية «عهد الولاء») في ظروف لا تتوفر فيها شروط الاتفاق العقلاني. لإنقاذ نظرية الإلزام بالموافقة، تم تبني استراتيجيتين. الأولى متجسدة في فكرة *العقد الاجتماعي بوصفه فعلا للموافقة الافتراضية يقوم به رجال ونساء متخيلون يفاوض بعضهم بعضا (أو مقحمون في تدبر مفرد) في الظروف المصطنعة *لوضع الطبيعة أو *الموقف الأصلي. الرجال والنساء الفعليون مدعوون لملاحظة أنفسهم في الأشخاص المتخيلين والموافقة على النتائج التي يخلصون إليها. تتضمن الاستراتيجية الثانية إعادة وصف أفعال وحالات إهمال عادية بعينها بوصفها علامات على موافقة ضمنية لشكل الحكم السياسي المكرس. قد تبدو هاتان الاستراتيجيتان عائقا للموافقة بحيث تجعلها عاجزة عن القيام بأي دور أساسي، لكنهما متسقتان مع مزاعم متطرفة: من هنا جاء اقتراح هوبز بأن المتمردين والخونة قد وافقوا على عقابهم ـ إما لأنه كان يتوجب عليهم بوصفهم كائنات عاقلة إبداء موافقتهم، أو لأنهم قبلوا ضمنا، بوصفهم مواطنين فعليين، سلطة الحاكم.

أبرز المنافسين لإعادة الوصف الاستراتيجي، مرتبة حسب معقوليتها، هي عدم ترك البلاد بعد بلوغ سن الرشد، قبول كل ما يفيد منه النظام الحاكم، أو بوجه أكثر عمومية ما يوفره النسق المستمر من التعاون السياسي، وقرار الاشتراك في ممارسات سياسية بعينها (التصويت، المشاركة في الحملات الانتخابية، الاحتجاج على سياسات حكومية). ثمة مسألة مهمة تتعلق بما إذا كانت إعادة الوصف «تعمل» بسبب كونها معقولة، بحيث يتوجب على العقلاء التسليم بقوتها، أو فقط بسبب كونها قبلت بوصفها معقولة بشكل سائد، بحيث يسلم بها أناس حقيقيون. قد تشترط الرؤية الثانية أن الموافقة «لا تعمل» إطلاقا، ليس على الأقل بالطريقة التي يؤملها الكتاب الليبراليون، فمعظم الناس، لو سئلوا، لن يتمكنوا من ملاحظة موافقاتهم المفترضة. ربما سوف يعتبرون أنفسهم مواطنين مخلصين مطيعين،

لكن هذا النوع من الموافقة الداخلية لا تقل حقيقية في الأنظمة الاستبدادية منها في الأنظمة الليبرالية.

لعل حق المعارضة المضمون هو أقوى أسس اعتبار الموافقة قاعدة للديمقراطية الليبرالية. إذا كانت سبل الاحتجاج السياسي والمعارضة السياسية متاحة حقيقة وتستخدم بشكل سائد في حالات عينية، فقد يكون بقاء النسق المنظم من التعاون السياسي علامة على أن الناس يدركون قيمته وبهذا المعنى توافق على استمراره.

م.ولز.

*الديمقراطية؛ الليبرالية.


John Dunn, "Consent in the Political Theory of John Locke', in *Political Obligation in its Historical Contexts* (Cambridge, 1980).

P.H. Partridge, *Consent and Consensus* (New York, 1971).

J.P. Plamenatz, *Consent Freedom and Political Obligation*, 2nd edn. (Oxford, 1968).


* **التوافق سابق الإنجاز**. نظرية ترتبط بفلسفة ج.و. ليبنتز. ثمة مبدأ أساسي في فلسفة ليبنتز يقر أنه لا وجود لتفاعل سببي بين *الجواهر المخلوقة، خلافا لما يبدو. عنده، أوضاع الجوهر المخلوق نتائج سببية لأوضاعه السابقة، باستثناء الوضع الابتدائي، الذي أحدثه الله عبر خلقه إياه. يرى ليبنتز أن الله قد خلق الجواهر بحيث إنه على الرغم من عدم تفاعلها سببيا، فإننا نتوقعها أن تسلك كما لو أنها تتفاعل سببيا. وظف ايبنتز نظريته هذه في تفسير علاقة الجسم بالعقل، رغم أن هذا لم يكن الدافع الأساسي لإقرارها.

ر.سي.س.سلي.

*العرضية.


G.W. Leibniz, 'New System of Nature', in *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*, ed. and tr. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis, 1989).


* **التوافق المنطقي**. في صورنة *الاستنباط الطبيعي في المنطق، التوافق علاقة بين قواعد الطرح والحذف، التي تحكم الثوابت المنطقية، تجعلها متآلفة. ليس بالإمكان أن نشتق من إقرار ذي صيغة معطاة أكثر مما تضمنه طريقة اشتقاقه في الحالة الأولى. اشتراط استيفاء هذا هو على وجه الضبط اشتراط إمكان أن تُتخذ الخطوة الأولى في التطبيع نسبة إلى ل=ثابت منطقي معطى، أي أنه أنى ما اشتق إقرار في استنباط عبر قاعدة طرح استنباطية، فقط كي تستعمل مباشرة بوصفها مقدمة كبرى لقاعدة حذفية، ثمة طريق مختصر لا يوظف ذلك الإقرار. هذا شرط معقول بشكل مستقل عن فكرة بروتز عن تبرير نظري - إثباتي لقواعد احذف؛ أي كصياغة لمتطلب التوافق بين قواعد الطرح والحذف. ذلك أنه إذا لم يوجد هذا التوافق نسبة إلى ثابت منطقي معطى، تكون إضافة ذلك الثابت إلى اللغة بسط باذخ، إذا أننا نستطيع اشتقاق النتائج التي لا تتضمن الثابت من مقدمات لا تتضمنه لم يكن بالمقدور اشتقاقها في لغة يعوزها ذلك الثابت.

يحدث عوز التوافق حين تكون قواعد الحذف أقوى مما تضمنه قواعد الطرح، حين تؤخذ بشكل جماعي. يمكن اعتبار هذا خللا أيضا، رغم أن تأثيره أقل خطرا: يسمى شرط ألا تكون قواعد الحذف أضعف مما يجب بشرط الاستقرار.

إذا قمنا بالتمييز بين ما يبرر إقرار صيغة جملة والنتائج المترتبة عن قبولها بوصفهما جانبين من جوانب الممارسة اللغوية التي تحكمها، يمكن تعميم مفهومي التوافق والاستقرار من المنطق على اللغة بأسرها. سوف تصبح آنذاك شروطا، أقوى من متطلب الاتساق، للتوظيف المناسب للغة، شروطا لا تستوفى بمجرد وجود اللغة وكونها مستخدمة.

م.د.


Nuel D. Belnap, 'Tonk, Plonk and Plink', *Analysis* (1962); repr. in P.F. Srawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford, 1967).

M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge, Mass., 1991).

A.N. Prior, 'The Runabout Inference-Ticket', *Analysis* (1960); repr. in P.F. Srawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford, 1967).


* **الموقف**. بمعنى عام، الموقف وضع ذهني يحتاز على محتوى قضوي. المواقف بهذا المعنى تشمل الاعتقادات، الرغاب، الآمال، والأماني. ثمة رؤية تقر أن محتوى أي موقف *قضية (تقريرية) تقليدية أو *تمثيل ذهني مناظر. قد يعتقد المرء أن الأيدز قابل للشفاء، يرغب في أن يكون الأيدز قابلا للشفاء، يأمل أن يكون الأيدز قابلا للشفاء، الخ. في كل حالة، المحتوى متماثل. وفق رؤية أخرى، ثمة أنواع مختلفة من المواقف تحتاز على أنواع مختلفة من المحتوى. محتويات الرغاب مثلا قد تكون «قضايا تتخذ صيغة التمني» (مثال «ليت الأيدز يكون قابلا للشفاء»)، في حين أن محتويات الاعتقادات صيغها تقريرية. بعض المذاهب تستعيض عن القضايا بأوضاع. أيضا ثمة من يعرّف المواقف تعريفا ضيقا بقوله إنها أفكار أو مشاعر ذات وقع فعال ورغبة مستحوذة.

أي.ر.م.

*الانفعالات والمشاعر.

J. Barwise and J. Perry, *Situations and Attitudes* (Cambridge, Mass., 1983).

*** التقوية.** ديانة امانويل كانت، وهي ناشئة عن اللوثرية، وقد أثرت في ويسلي كما تأثرت هي نفسها *بالكالفنية والمونوتونيين، الهدي الواجب، الخلاص، والأخلاقيات الشخصية. في *Pia Desiderata* (1675) انتقد جاكوب سبنسر (1635–1705) الفساد في الكنيسة واقترح إجراء بعض الإصلاحات. وقد وصف هو وجماعته «بالتقاة»، فيما قال سبنسر، من قبل «أولئك الذين خشوا عبر مثل هذه القداسة من أن تحق أعمالهم وصمة عار»

**جي.جي.م.**

D. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids, Mich., 1978).

*** الولاء.** نزوع، يعتبر عادة جديرا بالإعجاب، يظل الشخص وفقه مخلصا ومتعهدا لشخص أو قضية، رغم الخطر والصعوبة الملازمة لإخلاصه، وغالبا ما يتم ذلك رغم الشواهد التي تدل على أن الشخص أو القضية قد لا تكون جديرة بالتقدير أو التصديق كما يبدوان. حقيقة إمكان أن يكون الولاء أعمى أو غير متأثر بمثل تلك الشواهد تثير إشكاليات حول قيمته، كما تقترح عبارات الولاء المضلل، الذي يكون في غير موضعه، أو غير المتشكك. على ذلك، نجنح شطر اعتبار القدرة على الالتزام الغيري المتضمن في الولاء خيّرة على نحو افتراضي (ما لم تكن تعصبا). ثمة حاجة لأن يكون الولاء موجها شطر قضايا كلية أو محايدة؛ غالبا ما يكون الولاء محدودا وحصريا في مداه. على هذا النحو، أيضا، يمكن له أن يفضي إلى الإجحاف. في حالات نادرة فحسب اعتبر الولاء فضيلة أساسية.

**ن.جي.هـ.د.**

*الثقة.

J. Royce, *The Philosophy of Loyality* (New York, 1908).
يتضمن نقاشا شاملا.

*** ولت تشامبرلين، برهان.** في أشهر براهين روبرت نوزتش في كتابه *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974)، يطلب منا تخيل أننا في مجتمع وزع لتوه الدخل وفق أسلوب مثالي، ربما أسلوب *المساواة. نتخيل أيضا أنه في مثل هذا المجتمع يعرض علينا شخص بمواهب ولت تشامبرلين أن يلعب السلة من أجلنا مقابل جزء بسيط من ثمن التذاكر المبيعة في كل مباراة على أرضنا. هبنا وافقنا على شروطه، بحيث ضمنا له دخلا لا يستهان به. باعتبار أن مثل هذا الدخل سوف يحدث اضطرابا في أسلوب التوزيع المبدئي، مهما كانت طبيعة هذا الأسلوب، يزعم نوزتش أن هذا يبين كيف أن مثال *التحرر يحدث اضطرابا في الأساليب المتطلبة من قبل مثل سياسة أخرى، ما يتسوجب نبذه.

**جي.ب.س.**

*الليبرتانية؛ المحافظة.

*** ولتانستشنج.** (Weltanschuung). كلمة ألمانية تعني «رؤية في العالم»، وهي رؤية عامة للكون وموضع الإنسان فيه تؤثر في سلوك صاحبها. عند دلتاي الفلسفات رؤى في العالم، وهي تنقسم إلى ثلاثة أنماط: *المادية، *الحيوية القائلة بوحدة الوجود، و*المثالية. قابل هوسرل بين رؤى العالم الثقافية والتاريخية النسبية بالفلسفة «العلمية»، في حين جادل شلر باستحالة تنكب طرح رؤية في العالم، وإن توجب تخيرها تأمليا عبر مناهج سليمة. أما ياسبرز فقد تقصى جذور رؤى العالم في خبرتنا الذاتية.

**م.جي.آي.**

M. Heidegger, "Anmerkungen zu Karl Jaspers, *Psycholgie der Weltanschauung'*, in *Wegmarken*, 2nd edn. (Frankfurt, 1978).
E. Husserl, *Philosophy as a Rigorous Science* (1910-11), in *Phenomenology and the Crisis of Sceince*, tr. Q. Lauer (New York, 1965).

*** ولزر، مايكل (1935– ).** فيلسوف سياسة أمريكي تخصص في دراسة الديمقراطية، العدالة، والنسبانية الأخلاقية. عني خصوصا بالعمليات التي تخلص عبرها الجماعة إلى فهمها المشترك للعدالة والمجتمع الخير. اعتقد أن تلك العمليات والفهم خاصة بالجماعةضرورة، ومن ثم يتوجب احترام درجة بعينها من النسبانية الثقافية. أيضا اعتد «بحد أدنى من القانون» غير النسباني، يحظر الاسترقاق، الجرائم الجماعية، والوحشية المفرطة في أي مجتمع. تشتمل أهم أعماله على *Just and Unjust Wars* (1977)، Spheres of Justice (1983)، *Interpretation and Social Criticism* (1987). وصف على نحو متنوع بأنه ليبرالي، جماعاني، وديمقراطي متطرف، غير أن أصالة فكره تصعب من تصنيفه. يشغل حاليا منصب أستاذ في مؤسسة الدراسات المتقدمة في برنستون.

**و.ك.**

Micheal Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Plyralism and Equality* (Oxford, 1983).

*** ولستونكرافت، ماري (1759–97).** كاتبة سياسية

توصف أحيانا (خطأ) بأنها أول نسوية. يعبر كتابها *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) عن التوق الليبرالي والاعتقاد في إمكان نظام اجتماعي يتحرر فيه كل فرد من قيود الخرافة والسلطة الزائفة. اعتقدت أن القدرات الفكرية والأخلاقية لمثل هذا النظام كامنة في الإنسانية، وأن حضورها الفعلي إنما يعوقه الرجل. وقع العقل في أخطاء حين قصره على الخبرة الذكورية المحابية، التي تظاهر الرجال بالحكم على حقيقتها فيما يتعلق بالنساء وفق مصلحتهم. النساء، اللائي حرمن من التعليم ودأبن على الركون إلى الرجال، والتعرض للتقويم وفق معيار مزدوج للأخلاق، منعن من إصدار حكم حقيقي أو الحصول على فضيلة أصيلة.

**جي.هورن.**

*النسوية.

Clair Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (Harmondsworth, 1985).

*** وليامز، برنارد أي.كيو. (1929– ). اشتهر** بأعماله في ميتافيزيقا العقل، خصوصا المسائل المتعلقة بالهوية الشخصية، وأعماله في الفلسفة الأخلاقية، حيث نزعت أعماله الأخيرة إلى التركيز عليها. أسهم أيضا في الفلسفة الكلاسيكية، وهو مؤلف كتاب مهم عن ديكارت (*Descartes*, Harmondsworth, 1978)، حيث يولي أهمية لفكرة وجود «مفهوم مطلق للواقع» متضمنة في مشروع ديكارت الفلسفي.

أعماله في *الهوية الشخصية تستعصي على التلخيص. غير أنها تتميز بوجه عام ببراعة خاصة في استحداث الأمثلة أو الحالات الممكنة لدحض أو تطوير مبادئ تتعلق بالأسس المادية أو الذهنية للهوية الشخصية، وبخصب عظيم وحاسمية في رؤية سبل جديدة لمقاربة تلك المسائل. الجدة في طرح الإشكاليات ميزة لافتة في كثير من أعماله، ذات النفوذ واسع النطاق. أبحاثه في هذا الموضوع جمعت في *Problems of the Self* (Cambridge, 1973)..

في الفلسفة الأخلاقية، جادل ضد النهجين الكانتي والنفعي. في الحالين، يعترض بأن هاتين الرؤيتين تشترطان فاعلين يعتبرون أنفسهم على نحو غير واقعي مجرد شخص واحد ضمن آخرين، الأمر الذي يغفل التسليم بالأهمية الخاصة التي يتعين على مشروع المرء أن يحتاز نسبة إليهم. وعلى وجه الخصوص، يؤكد دور الإنفعالات في التمثلات الأخلاقية. أيضا فإنه يرتاب في إمكان تبرير الكثير من الزاعم التي تقرها الأخلاق لنفسها (كونها كلية، ملزمة على نحو مطلق، وما شاكل ذلك) على نحو متسق. الكثير من هذه المواضيع تبرز في كتابه *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985).

ترأس وليامز اللجنة الحكومية الخاصة بالفضائحية والرقابة على الأفلام في نهاية السبعينيات. درّس في لندن، كيمبردج (حيث كان عميد كنج كوليج، 1079–87)، وبركلي، وكاليفورنيا، وهو الآن أستاذ كرسي وايت للفلسفة الأخلاقية في أكسفورد.

**ن.جي.هـ.د.**

*** ونش، ب. جي (1926– ).** نصير بارز لفتجنشتين، تقصت أعماله مترتبات الزعم بأن فهم اللغة يعني فهم شكل من أشكال الحياة. أكثر أعماله تأثيرا، *The Idea of a Social Science*، يوجه نقدا عنيفا للمفاهيم الأنثروبولوجية والاجتماعية ـ المنطقية الأمبيريقية السائدة لفهم الفعل البشري؛ وهو يثير جدلا كبيرا حول نهج العلوم الاجتماعية. أعماله اللاحقة في فهم المجتمعات البدائية لا تقل تأثيرا. أعماله الأخلاقية لا تتميز فحسب بجديتها، بل أيضا بصحة أمثلتها واهتمامها بسياق المآزق الأخلاقية، فضلا عن نسيج الحياة الذي تتجسد فيه. آخر أعماله عن سيمون ويل.

**ب.م.س.هـ.**

*الاجتماعية، العلوم، فلسفة.

P.G. Winch, *Ethics and Action* (London, 1972).

, *Trying to Make Sense* (OXFORD, 1987).

*** الوهم، براهين من.** المثال التقليدي على مثل هذه البرهنة يوجد في ابستمولوجيا *الإدراك الحسي؛ تركز الصيغ الحديثة على حالات الهلوسة الشاملة، حيث يبدو أن المرء يرى شيئا حيث لا شيء، عوضا عن أوهام من قبيل حالة العصا المثنية حيث يوجد شيء (العصا) يبدو بطريقة مغايرة لحاله. يبدأ البرهان، الذي يظل يسمى برهانا من الوهم، من حقيقة لا يبدو أن ثمة سبيلا لإنكارها مفادها استحالة التمييز (من الداخل) بين هلوسة أنك تواجه فيلا عن مواجهة فيل حقيقة. ما النتائج التي يمكن أن نشتقها من هذا؟

افترض أننا نقر أن هناك وضعين هنا، وضع حقيقي هو علاقة بين مدرِك وموضع (خارجي)، ووضع هلوسي هو وضع غير علائقي خاص بالمدرك. يقر البرهان من الوهم أنه على اعتبار عدم وجود فرق محسوس بين الوضعين، يتوجب أن نطرح تصورا مشابها عاما لكليهما. هذا يقترح أن الوضع الحقيقي يتكون من عنصرين، واحد (هو العنصر المشترك) يتوفر

حتى في الهلوسة، وآخر (حضور الموضوع الخارجي) لا يتوفر إلا حين نكون سعيدي الحظ.

أحيانا يفترض أن هذا البرهان يذهب بنا إلى أبعد من ذلك، بحيث يدعم تصورا بعينه في العنصر المشترك، نظرية «الفعل ـ الموضوع». على اعتبار أن الموهوم لا يعي أشياء خارجية لكنه يظل واعيا بشيء ما، يتعين أن يكون واعيا بشيء داخلي (مظهرا). نركن آنذاك إلى عدم إمكان التمييز بين الهلوسة والإدراك الحقيقي بحيث نجادل أننا نعي (أساسا) حتى في حال النجاح مظاهر، أحيانا تسمى *«مدرك حسي»، «محسوس» أو *«معطى حسي»، وأننا لا نعي الشيء الخارجي إلا بطريقة ثانوية. لكن هذه النقلة إنما تقر نظرية الفعل ـ الموضوع وليست برهانا عليها. ذلك أنها تفترض دون جدل أن محتوى الهلوسة أو طبيعتها موضوع داخلي، وهذا هو موضع الجدل. النظرية الحالية، التي تنكر هذا الافتراض، تتسق بدورها مع البرهان من الوهم.

ثمة شكل ارتيابي مختلف للبرهان من الوهم. هذا مجرد حالة *للارتيابية الديكارتية. يجادل ديكارت بأننا لا نعرف بأننا نرتدي ملابسنا كاملة، لأننا لا نستطيع أن نميز بين حالة ارتداء الملابس عن حالة العري حين نحلم بأننا نرتدي ملابسنا. هذا برهان من الإمكان العام للخطأ؛ إنه يجادل من الخطأ المحسوس إلى نتيجة تقر أننا لا نعرف إطلاقا أن الأشياء في حقيقتها كما تبدو لنا.

إذا رغبنا في أن تكون النتيجة شاملة كلية، يتوجب أن تقر المقدمة أنه ليست هناك حالة إطلاقا نستطيع فيها التميز بين كوننا محقين وكوننا مخطئين؛ قد تكون كل الأوضاع الحقيقية وفق معارفنا أوضاع هلوسة. هذا زعم قوي، وهو زعم لا يحتاجه البرهان الأول من الوهم. في محاولة دعم نظرية «العنصر المشترك»، لا نحتاج إلا لافتراض أنه في نطاق معقول من الحالات نعجز عن التمييز بين الهلوسة والإدراك الحسي الحقيقي.

يتعلق كل من برهاني الوهم اللذين سلف ذكرهما بالإدراك الحسي. لكن موضع بدنهما واحد بخصوص عدم القابلية للتمييز. في صياغته العامة يجادل البرهان من الوهم من عدم إمكان التمييز بين وضعين، أحدهما ناجح والآخر فاشل، ويخلص إلى ما يمكن تسميته «المبدأ الوصلي» الذي يقر أن ما يحصل المرء عليه حال النجاح وصل عنصرين مستقلين: (1) شيء مشترك حال النجاح والفشل و(2) وشيء لا يتوفر إلا في الحالات الناجحة.

إذا كانت هذه هي الطبيعة العامة للبراهين من الوهم، سوف توجد أمثلة أخرى حيثما استحال التمييز. واحد منها يحاول إقناعنا أن المعرفة ضرب من الاعتقاد. إنك لا تستطيع أن تعرف (من الخارج) ما إذا كان وضعك الابستمولوجي وضعا معرفيا أو مجرد وضع اعتقادي (صحيح أو باطل، فلا فرق). لذا يتوجب تعريف المعرفة على أنها اعتقاد مضاف إليه شيء ما ـ مثال الاعتقاد والصدق والتبرير، كما في التعريف الثلاثي. (*جتير). هذه هي النظرية «الوصلية» في المعرفة.

وفق تلك السبل، استخدمت البراهين من الوهم في سلاحا فعالا في تكريس رؤية ديكارتية عامة في العقل.

جي.د.

*المجداف في الماء.

A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, 1969).
F. Jackson, *Perception* (Cambridge, 1977), 107-11.
J. McDowell, 'Criteria, Defeasibility and Knowledge', in J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge* (Oxford, 1988).
H.H. Price, *Perception* (Oxford, 1932).

*** وولف كريستان (1750– 1679).** فيلسوف ألماني عرض الكثير من فلسفة ليبنتز في شكل مدرسة بروتستنتية. المذهب والأيديولوجيا المهيمنان في ألمانيا التنوير قبل كانت هي ما تسمى بالفلسفة الليبنتزية الوولفية. غير أن كلا من ليبنتز وولف اعترضا محقين على هذه التسمية، فقد كان وولف يجهل أو يعارض بعض تعاليم ليبنتز، وكان أقرب إلى ديكارت منه إلى ليبنتز. تم حظر مذهب وولف من جامعة هيل عام 1723، لإنكاره ضرورة الأساسي المسيحي لعلم الأخلاق ولأنه اتهم بأنه يعظ بنظرية أخلاقية جبرية. عقب ذلك حظي بسيرة مهنية ناجحة في ماربورج إلى أن دعاه فردريك الأعظم إلى بروسيا عام 1740. كان غزير الإنتاج مسهبا (ويبعث على الضجر بطريقة مؤلمة) باللاتينية والألمانية، وأكثر إسهاماته خلودا تكريسه الألمانية لغة للفلسفة. كان الكثير من أتباعه ضمن أكثر منتقدي كانت حدة.

ل.و.ب.

L.W. Beck, *Early German Philosophy* (Cambridge, Mass., 1969), ch. Xi.
———, "From Leibniz to Knt", in *Routledge History of Philosophy* (London, 1993), vol. Vi, ch. 1.

*** ويجنز، ديفيد (1933– ).** فيلسوف من أكسفورد متخصص في الميتافيزيقا، المنطق الفلسفي، وعلم

الأخلاق، وقد اشتهر بأعمله في *الهوية. تحدى مذهب ب.ت. جيتش في نسبية الهوية، حيث طرح بديلا عنها مفهوما «مطلقا». إذا كانت الفرديات وفقه متماهية حسب مفهوم *تصنيفي ما، فإنها متماهية حسب أي مفهوم آخر يسري عليها. أمثلة جيتش المخالفة المزعومة ترفض لكونها تركن إلى لبس. هكذا يقترح جيتش أن س وص قد يكونان النهر نفسه، لكنهما حالات نهر مختلفة، فيرد ويجنز بأن الأنهار ليست متماهية مع حالات الأنهار، بل مكونة منها.

يترتب عن موقف ويجنز أن *شيئين مختلفين - مثال نهر وماء يشكله الآن ـ قد يوجدان في المكان والزمان نفسهما. قد يبدو هذا غريبا، لكنه لا اعتراض عليه إذا كان الشيئان المعنيان ـ كما هو الحال هنا ـ ينتميان إلى نوعين مختلفين.

إي.جي.ل.

D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980).

*** ويكلف، جون (قبل 1330- بعد 1380).** طالب في اكسفورد ورئيس باليول (1360)، كتب كثيرا في الفلسفة واللاهوت، وأسهم إلى حد كبير في أول ترجمة إنجليزية للإنجيل. تشتمل كتاباته على انتقادات عنيفة لتعاليم الكنيسة وممارساتها، وبسببها، وبسبب تلك الترجمة، سمي بحق «نجمة صباح الإصلاح». عمله الفلسفي الأساسي، *Summa de Ente*، يتضمن رسالة في مسألة *الكليات، حيث عرض ودافع عن موقف شديد الواقعية، يقر أن الطبيعة المشتركة التي ينتمي بفضلها الشيء إلى نوعه محتم أن تحتاز على وجود مستقل كلية عن أي عقل.

أي.برو.

A. Kenny (ed.), *Wyclif in his Ttimes* (Oxford, 1986).

*** ويل، سيمون (1909-43).** تلميذة للفيلسوف الفرداني المتطرف ألين، وقد طورت تأويلا للعالم ذا توجهات صوفية قوية. طرحت أفكارها، بداية شطر نقابية فوضوية، على نحو متسق في غرابته. بعد اعتناقها المسيحية، جمعت بين التزامها القوي بكثير من التعاليم الكاثوليكية وتأويل معمق لمواضيعها الأساسية ـ الله، الخلق، الخلاص ـ عبر مفاهيم الفلسفة اليونانية القديمة. تضمن هذا توكيدا على الشخصي والتأملي. كانت دوما نشطة سياسية، وقد حاولت طرح مخطط لسياسات المجتمع تلتزم بتك الطموحات. هكذا تمثل المثال الأكثر لفتا *لأفلاطونية القرن العشرين المسيحية.

د.مكل.

D. McLellan, *Simone Weol: Utopian Pessimist* (London, 1990).

*** ويل، مفارقة.** اسم استخدم لمفارقة تتعلق بالمصطلح «متنافر»، الذي يفترض أن يسري على كل الحدود، ولا شيء سواها، التي لا تسري على نفسها. الإشكالية هو أنه يبدو أن كلمة «متنافر» متنافرة إذا وفقط إذا لم تكن كذلك. عرضت هذه المفارقة أصلا عام 1908 في مقالة كتبها كرت جرلنج وليونارد نلسون، ولذا فإن تسميتها بمفارقة ويل ليست صحيحة. هرمان ويل (1885-1955) عالم رياضيات وفيزيائي وفيلسوف علم ألماني ـ امريكي.

جي.سي.

*جرلنج، مفارقة.

*** ويلهلم رتشارد (1923- ).** فيلسوف إنجليزي في جامعتي كوليج لندن وباركلي، كتب في فلسفة العقل، علم الأخلاق، علم الجمال، الفلسفة السياسية، وتاريخ الفلسفة. هو مؤلف "A Paradox in the Theory of Democracy". عمل *inter alia* في أنطولوجيا الفن وطبيعة الرسم، وهو شارح متعاطف للأفكار الفرويدية، خصوصا كما طورها ميليني كلين. اهتمامه *بالتحليل النفسي أسس لكثير من فلسفته، بما فيها نظريته الأخلاقية. وصف افتتانه «بالفلسفة الأخلاقية.... حين تمارس كعلم نفس أخلاقي.. » ، «دراسة لتلك العمليات الذهنية المتضمنة في التفكر الأخلاقي والقرار والفعل الاستدلال الأخلاقي، طبيعته والقصور المعرض له»، خصوصا لراسة «نمو الحس الأخلاقي».

إي.ت.س.

Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Mass., 1984).

# ي

* **اليابانية، الفلسفة.** أول شيء يجب أن يقال عن الفلسفة اليابانية أنها قائمة. (ذكر هذا الموضوع يثير غالبا السؤال المتعلق بما إذا كان ثمة شيء من كذا قبل.) إذا اعتبرنا الفلسفة «التفكير في البنية الأساسية للعالم»، فقد مورست من قبل اليابانيين أكثر من ألف عام. غير أن أهم ملامحها إنما يتعين في تعددية الموروث، كونها تركن إلى مصادر متنوعة، هندية، صينة، محلية، وفي النهاية غربية. مقارنة بمعظم الفلسفات الأوربية، يجنح الفكر الآسيوي شطر التركيز على قضايا عينية مفردة، ولذا فإنه لا يعنى بالتأمل المجرد.

قد نفيد من بعض الملاحظات الاستهلالية ـ ثمة ضرورة لعموميتها بعض الشيء ـ في تقديم القارئ إلى نوع من التفكير نجده في الموروث الياباني. بعض من التصنيفات الفلسفية التي تبدو طبيعية في الغرب لا نجدها في الفكر الآسيوي الشرقي. هذا يرجع جزئيا إلى بنى اللغات الصينية واليابانية، التي تختلف إلى حد كبير عن بنية الموضوع ـ المحمول الذي نجده في اللغات الهندو ـ أوربية. في الصينية، الكلمات التي نعتبرها اسمية توظف بوصفها أفعالا، بطريقة تناظر خبرة العالم كعملية ديناميكية بدلا من أن يكون مادة: في اليابانية ثمة توكيد مكثف على المحمول يؤدي عادة إلى إغفال الموضوع كلية، في حين أن هناك فعلين لـ ""is-exist" ]يكون ـ يوجد@''@] لا يستعمل أي منهما بوصفه رابطا.

أيضا ثمة اختلاف لا يستهان به في الخطابة والأسلوب الفلسفيين. في ثقافة توقر التلميحات المكبوتة واللامباشرية في التعامل الإنساني، طرح براهين بطريقة قوية عبر أفكار واضحة ومتميزة ـ ناهيك عن الهجوم أو الدفاع عن موقف فلسفي ـ يعد سلوكا فظا يبلغ حد البربرية. فضلا عن ذلك، الطريقة التي توظف بها الجمل الوصلية في اليابان تفسح المجال للمزيد من عوز التحديد. غير أن ما قد يبدو لطالب الفلسفة الغربي غامضا حد الاستغلاق قد يبدو للقارئ الياباني لعبة خصبة بالمعاني المتعددة تعكس تعقدا حقيقيا في الخبرة. بوجه عام، الخط الفاصل بين الفلسفة والأدب أقل وضوحا في اليابان منه في الغرب.

معظم الثنائيات التي تنزع الفلسفة الغربية شطر عقدها ـ القابل للفهم في مقابل المجال الحسي، الإلهي في مقابل البشري، الثقافة في مقابل الطبيعة، العقل (أو الروح) في مقابل الجسم (أو المادة)، المنطقي والعقلاني في مقابل الاستاطيقي والحدسي ـ ليست بارزة في تفكير شرق آسيا. ولأن الفلسفة اليابانية تجنح بقوة لأن تؤسس عمليا، فإن القراءة والتأمل إنما يحصلان على أفضل دعم بالانهماك (أو على الأقل ملاحظة) النشاط المعني ـ مشاهدة المسرح الياباني، دراسة الأدب الياباني، الجلوس أو التنزه في*تأمل زن، ممارسة الفنون اليابانية (المادية والتشكيلية)، مشاهدة الأفلام اليابانية، أو حتى تناول الطعام في المطاعم اليابانية.

من ضمن الأسباب الأساسية لتأخر بداية الفكر الفلسفي في اليابان هو أن اللغة المحلية لا تحتاز على منظومة كتابية. حين بدأ اليابانيون في «استيراد» الثقافة الصينية في القرن الخامس تقريبا، كانت المنظومة التصويرية للكتابة الصينية من ضمن أول الأشياء التي أخذوها عن الصينيين. كانت هناك ثلاث فلسفات أساسية متجسدة في النصوص التي جلبت في القرون القليلة التالية: *الكونفوشية، *الطاوية، والفكر البوذي، وقد قامت جميعها، فضلا عن رؤية العالم الدينية المحلية شنتو، بتشكيل التطورات اللاحقة في الفلسفات اليابانية.

من الشخصيات المبرزة في تقديم الثقافة الصينية والهندية لليابان كوكي (774-835)، مؤسس مدرسة سرية في البوذية مستمدة من التانترية الهندية. مثل الكثير من فلاسفة اليابان الكبراء، كان كوكي رجلا متعدد المواهب ونموذجا للمفكر الديني الذي يجمع بين تجاوز العالم اليومي والانشغال كلية به. هكذا قدر له أن يمثل سجيتين عامتين من سجايا الفلسفة اليابانية: الاحتياز على مكوّن ديني فعال، الانغماس على نحو جوهري في الممارسة.

بعد عدة قرون، هيمنت مدرستان ثريتان أخريان من مدارس البوذية، الأولى هي «بوذية الأرض الطاهرة» التي أسسها هونن (113-1212) وتلميذه شنران (1173-1262)، والأخرى هي زن، التي تطورت عن بوذية تشان في الصين. اللذان قدما المدرستين الأساسيتين لزن لليابان هم ازيا (1141-1215) نسبة إلى مدرسة رنزي ودوجين (1200-53) نسبة إلى مدرسة سوتو. من كل الفلسفات التي تطورت في اليابان، كان أثر زن هو الأكثر انتشارا. خلال الفترة الوسيطة رشدت بشكل فعال تطور فنون من قبيل الشعر ودراما نوه، المعمار وبستنة المناظر الطبيعية، خط اليد والرسم، طقوس الشاي وترتيب الأزهار، فضلا عن التقاتل بالسيوف والرماية بالسهام، وفنون عملية أخرى.

ثمة شخصيتان من مدرسة رنزي تستحقان الذكر كمثالين لاتحاد النظرية بالتطبيق في فكر زن. تاكوان سوهو (1573-1645) مؤلف غزير الإنتاج حاول في أعماله الأكثر تأملية الجمع بين تفكير زن بميتافيزيقا كونفوشية، لكنه اشتهر بأعماله في أدب سيف زن. لقد فسر تاكوان مذهب زن في «اللا عقول» بتبيان كيف أن تركيز العقل على موضع بعينه في المعركة، أو جعله «يتوقف» في أي مكان، يؤدي إلى حدوث كارثة. يتوجب على المرء أن يجعل وعيه ينتشر في أرجاء الجسم (وخارجه) بحيث يتسنى حدوث استجابة مباشرة من أي جزء من أجزائه. إن هذا المخطط ـ حيث أفضت الممارسة السيكولوجية المحكمة التي تمارس عبر عشرات السنين إلى عفوية مرشدة أسرع حتى من الاستجابات الغريزية ـ نمطي في نهج زن الذي يؤسس الممارسة في التأمل والفنون.

هناك معلمان متأخران في زن قاما ببعث الحياة وجعل مدرسة رنزي خلال عهد توكوجاوا تزدهر؛ بانكي يوتاكوا (1622-93) وهاكوين ايكاكو (1685-1768). مثل تاكوانن كانت مواهب هاكوين متعددة، وقد اشتهر شاعرا، رساما ممتازا، وعالما بخطوط اليد، ومفكرا من الطراز الأول. عند مدرسة رنزي، ممارسة زن مسألة «نظر المرء في طبيعته الخاصة (الحقة)»، وهي مرشّدة أساسا في أصلها. إن هاكوين يؤكد أن الممارسة الأصيلة تكمن في «تأمل متصل في خضم كل الأنشطة»، وليس «الجلوس الميت والإشراق الصامت» الذين تدافع عنهما المدارس السكونية. (ثمة في الواقع تشابه ملحوظ بين أفكار هاكوين وأسلوب كتابة فردريك نيتشه.)

في نهاية عهد توكوجازا نشأت حركة كرد فعل لهيمنة التفكير البوذي والكونفوشي في الفلسفة اليابانية عرفت باسم مدرسة كوكوجاكو («التربية الوطنية»)، ومن شخصياتها البارزة نذكر موتوري نوريناجا (1730-1801) وهيراتا اتسون (1776-1843). في حين قبل أولئك الرجال توكيد مفكري كوجاكو الكونفوشية المحدثة على النصوص الكلاسيكية الأقدم عهدا، دعوا للعودة إلى دراسة التراث الياباني القديم. لقد راموا، عبر إعادة تشكيل فلسفية للشنتو والقيام بدراسة دقيقة للكلاسيكيات اليابانية المبكرة، الكشف عن الجوهر الحقيقي لليابان القديمة بوصفها قاعدة للتجديد الروحي في الحاضر. وفي حين أن فلسفات كوكجاكو تتميز بدقتها الفيلولوجية، فإن قصر اهتمامهم على «اليابانية المحضة» ـ رغم أنه أمر يمكن تفسيره في ضوء تعددية موروث الثقافة اليابانية ـ إنما يجنح شطر قومية متقدة.

بإعادة فتح البلاد إلى الغرب عبر إعادة ميجي إلى العرش عام 1868، شرع اليابانيون في تنفيذ مشروع شامل يتعين في «استيراد» فلسفات غربية. في بداية القرن، نجد انشغالا كاملا بتاريخ الفلسفة الغربية كله تصحبه دراسات خاصة في *النفعية البريطانية، *البراجماتية الأمريكية، *الوضعية الفرنسية، وفوق ذلك كله، *الفلسفة الألمانية. انبثق أول عمل متميز عن الاختمار الناتج عن الجمع بين المواريث الفلسفية الغربية والآسيوية هو (1911) *An Inquiry into the Good* الذي كتبه نيشيدا كيتارو، وهو عمل مؤثر رام التفصيل في فلسفة أصيلة تتجذر في تراث فكر شرق آسيا عبر توظيف مفاهيم مستمدة من الفلسفة الغربية.

أثر نيشادا في جيل كامل من الفلاسفة الصغار، درس كثير منهم في جامعة كيوتو وأصبحوا يعرفون جماعة بمدرسة كيوتو. لقد كان فكر هذه الجماعة متأثرا في الغالب بالوجودية الدينية وكان مرشدا دوما من قبل دراسة تاريخ الفلسفة الغربية. تعرض العديد من الشخصيات المركزية (نيشادا، تانيب، واتوجي، نيشاتاني) لنقد شديد من زملائهم الماركسيين ـ المفكر

الأكثر تأثيرا فيهم هو توساكا جن (1900-45) ـ لقيامهم بنشر مواد خلال الحرب العالمية الثانية علتها نبرة قومية ونغمة يمينية.

ثمة ثلاثة مفكرون آخرون جديرون بالذكر. هاتانو سييتشي (1877-1950) الذي تميز بممارسة المسيحية واختصاصه الواسع في الفلسفة الغربية مع توكيد خاص على اليونان وفلسفة الدين. كوكي شوزو (1888-1843) أرستقراطي متحرر من النزعات القومية أمضى عشرينيات القرن التاسع عشر في الدراسة في أوربا (حيث أعجب به كثيرا كل من هيدجر وسارتر). في حين أنه اشتهر بعمله الدقيق في الاستاطيقا اليابانية، "(*Iki no kozo* «بنية ايكي» (1930))، كان يكتب بطريقة مركبة في مجالات الفلسفة الوجودية، النظرية الأدبية، والفكر الفرنسي الحديث. ميكي كيوشي (1897-1945) من أنصار الإنسية الوجودية، تأثر كثيرا بالماركسية لفترة ما، وقد أنتج أعمالا مهمة في مجالات الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأنثروبولوجيا الفلسفية.

ثمة عدد من الشخصيات المعاصرة (ابي ماساو تاكويتشي يوشينوري، تسوجميورا كوتشي، ويويدا شوزيتيرو) يدعون إلى أعمال مدرسة كيوتو، في حين أن نظراءهم في طوكيو (ناكاميورا هيجم ويواسا ياسو) يركزون أكثر على القضايا التاريخية خصوصا المتعلق منها بالبوذية. من الملامح المثيرة في الفلسفة اليابانية المعاصرة الحوار الناجم عن الجمع بين الفكر الغربي المعاصر والتراث الفلسفي الياباني الذي تم على أيدي مفكرين صغار من قبيل ساكاب ميجومي في طوكيو وأهاشي ريزوك في كيوتو.

ج.ر.ب.

*البوذية، الفلسفة؛ الصينية، الفلسفة؛ الهندية، الفلسفة.

W. Theodore de Bary (ed.), *Sources of Japanese Tradition* (New York, 1958).

Lydia Brull, *Die japanische philsophie: Eine Einfuhrung* (Darmstandt, 1989).

Graham Pakes, ays of Japanese Thinking', in Robert Solomon (ed.), *From Africa to Zen: An Introduction to World Philosophy* (Savage, Md., 1992).

Gino Piovesana, SJ, Contemporary *Japanese Philosophical Thought* (New York, 1969).

*** اليأس.** مصطلح في سيكولوجيا كيركجرد الأخلاقية يميز أساليب العيش عوضا عن حوادث بيوجرافية مفردة. في *The Sickness unto Death* أن تيأس هو أن تتنكب غاية من غايات الرضا الروحي، إما بالحول دون وصوله إلى الوعي، أو بالإخفاق في ذلك، عبر محاولة استبدال أو القضاء على النفس التي لا تستطيع إغفاله أو مواجهته. الوسيلتان الأخيرتان مشاريع غير مجدية لأن أية محاولة لمقاومة الغاية إنما تفترضها. سوف يفشل الانتحار لأن الموت لا يطوق سوى المتناهي والنفس تفهم أصلا ذاتها على اعتبار أنها أكثر من ذلك. أكثر أشكال اليأس أساسية التحدي الصريح لعلاقة النفس الأساسية بالله. كما في الألمانية، جذر الكلمة الدينمركية *Fortvivlelse* هو «الشك» *(Tvivl)*. يدافع كتاب كيركجرد المبكر *Either / or* عن اليأس على اعتبار أنه يحرر المرء من سطحيات سبل العيش الاستاطيقية ومن ثم فإنه يمهد الطريق للرضا بالحياة.

أي.هـ.

*التخلي؛ الوجودية؛ آنجست.

S. Kieregaard, The Sickness unto Death (Harmondsworth, 1989).

*** ياسبرز، كارل (1883-1969).** فيلسوف ألماني، وأحد مؤسسي *الوجودية. كان أصلا محللا نفسيا، وأول كتبه هو *General Psychopathology* (1913). يجسد كتابه *Die Psychologie der Weltanschauungen* (1919) نقلته إلى الفلسفة، إذ يطرح فيه تراكيب بنى رؤى العالم، كما يقدم فيه فلسفته في *Existenz* الذي فصّل فيها في *Philsophy* (1932; tr. Chicago, 1967-71) وفي كتب أخرى. انهارت الأنساق الفلسفية العظيمة لأن البشر بطبيعتهم محدودون، مشروطون وغير متيقنين. يتوجب أن نتعلم من الفلاسفة، من أمثال كيركجرد ونيتشه، الذين قبلوا وامتحنوا تناهي البشر. هناك فحسب ثلاثة سبل للتفلسف متاحة لنا الآن: كشف (1) حدود العلم (التوجه شطر العالم)، (2) الذات، و(3) ما يتجاوز العالم والذات. العالم والنفس والله ثلاثة «أطواق» نعرف ضمن «أطرها» كل ما نعرف: يتعين علينا أن نصعد إلى الطوق الأعظم، مثل «وجود» هيدجر.

1. يحتاز العلم على حقيقة نسبية لا مطلقة. إنه مفيد في مداولة الأشياء التي يمكن قياسها، لكنه لا يجيب عن الأسئلة الحاسمة المتعلقة بالحياة والموت. ثمة هوة تفصل بين كل مجالين من مجالات الواقع الأربعة ـ المادة، الحياة، النفس، والروح ـ يعجز العلم عن تجسير كل منها.

2. النفس *Existenz*: إذ ليس لديها طبيعة ثابتة، لكنها هي إمكاناتها، ما يمكن أن تصبحه. إنها لا توجد إلا في «الاتصال» مع كينونات أخرى. إنها لا تسلك فحسب ضمن روتين وطقوس الحياة اليومية، بل تسلك أحيانا بطريقة «غير مشروطة»، بحرية تماهي «الاختيار

نفسه». شرطها يستبان بجلاء في «المواقف الحدية»، من قبيل الموت، المعاناة، الصراع، والذنب، التي تتطلب اتخاذ قرارات يربكها عوز اليقين والتناقض.

3. يشير العالم و *Existenz* إلى الترنسدنتالي. يتضح هذا في «الشفرات» التي تطرحها الخبرة والتراث. من هذه الشفرات قانون اليوم وعاطفة الليل، الصراع المستديم بين العقل المنظم واللاعقل الهدام. هزيمة الطموحات ا لبشرية في كل مكان شفرة أخرى. «الفشل هو المصير»، ولكن أن تتفلسف هو أن «تتعلم كيف تموت» و«أن تواجه الوجود عبر سبل الإخفاق».

**م.جي.آي.**

M Dufrenne and P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence* (Paris, 1947).

H. Ehrlich and R. Wisser (eds.), *Karl Jaspers Today* (Washington DC. 1988).

P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (Le Salle, III., 1957).

* **اليانصيب، مفارقة.** هبني اشتريت تذكرة في يانصيب يبيع مليون تذكرة ويمنح جائزة واحدة. سوف يكون من غير المعقول أن أعتقد أن تذكرتي سوف تكسب. اعتقد بعض الفلاسفة أنه بسبب نزوعنا نحو الخطأ، فإنه محتم علينا ألا نعتقد إلا فيما يكون احتماله عاليا، ومن ثم، كما في هذه الحالة، يتوجب أن نعتقد أن تذكرتي لن تكسب. غير أن هذا يسري على كل تذكرة، ومن ثم فإنه لزام علينا أن نعتقد أنه لا تذكرة سوف تكسب. على ذلك، يفترض يقينا أن تكسب تذكرة ما. هذه هي المفارقة. إنها تبين أن هناك فرقا بين الاعتقاد في أن شيء ما محتمل - بأية درجة - والاعتقاد فيه.

**م.سي.**

L.J. Cohen, *The Probable and the Provable* (Oxford, 1977).

* **اليانية.** مدرسة استاطيقية في الفلسفة *الهندية أقدم من البوذية (يرجع تاريخها إلى القرن الثامن ق.م.) وهي قائمة حتى الآن. يتم تبني مبدأ اللاعنف الأخلاقي من قبل اليانية بشكل متطرف عمليا ونظريا. لإشاعة السلام بين المدارس المتنازعة دوما في الفلسفة الهندية، أقر فلاسفة اليانية النقلة ما بعد النظرية التي تنكر اللااستبعادية التي يفصح عنها في شكل منطق ذي قيم سبع، موضحة كالتالي:

1. من منظور ما، النفس باقية.
2. من منظور آخر، النفس ليست باقية.
3. من منظور مشترك، النفس باقية والنفس ليست باقية (على التوالي).
4. من منظور محايد، لا يمكن وصفها.

إذا أضفنا مركبات 1، 2، 3، مع 4، نحصل على سبعة مبادئ، كل منها صحيح موضوعيا في كونه يقر شرطيته. تقبل اليانية مفهوم الأنفس الخالدة التي تتخذ شكل الجسم البشري وتولد على نحو متكرر من جديد إلى أن تتحرر من الآثار الممتعة والمؤلمة للأفعال الأنوية التي تسمى *كارما. يقر مناطقة اليانية وجود العالم الخارجي، طاعنين بذا في المثالية البوذية.

**أي.سي.**

*البوذية، الفلسفة؛ الإلحادية واللاأدرية.

B.K. Matilal, *The Central Philosophy of Jainism* (Amedabad, 1981).

* **اليرقان.** مثال فلسفي مفضل على كيف يؤثر وضع الملاحظ على *إدراكه الحسي، وقد استخدم بدءا من ليكريتس وسكتوس امبيريكوس، مرورا ببركلي، وانتهاء بالقرن العشرين. «في حالة اليرقان، كل واحد يعرف أن كل الأشياء تبدو صفراء» (بركلي، *Three Dialogues*, I). على أيدي المرتابين، استخدم هذا لتبيان أننا لا نستطيع (على اعتبار أنه ليس ثمة موضع للتخير بين العين المصابة باليرقان والعين السليمة منه) عزو «لون حقيقي» إلى الشيء. عند فلاسفة آخرين، لا يبين هذا المثال سوى أنه بينما تحتاز الأشياء على ألوان (ترى في الظروف الجيدة من قبل ذوي العيون السليمة الذين يتمتعون بصحة جيدة)، فإن الشيء الأبيض سوف يبدو أصفر في ظرف بعينه، وقد يخطئ المرء ويحسب أن لون أصفر.

قد يكون المثال نفسه خطأ، إذ لوحظ في حالة اليرقان أن من يعاني منه هو الذي يبدو أصفر للعالم، لا أن العالم يبدو به أصفر.

**جي.ب.**

*الوهم.

J. Annas and J. Barnes, *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985), ch. 4.

* **اليسار.** أحزاب التغير المساواتيين الذين يزعمون التكلم باسم «الشعب»، أو المعوزين والمعدمين من أفراده. يفترض أن هذا المصطلح مشتق من ترتيب الكراسي في الجمعيات الفرنسية التشريعية الثورية. بيد أن ثمة دلالات أقدم عهدا لليسارية قد تقوم بدور، وهي تتعلق بالميول والسلوكيات غير المنظمة، العفوية، التحررية، المشبوهة، أو الخطرة (الخرقاء أو الفاسدة)، إذا كان التحديد قابلا لأن يعزى إلى أناس يميني التفكير وجديرين بالاحترام، فإنه يكون بالتوكيد في سياق ذمي غير أنه يمكن أن تبنيه طوعا بوصفه علامة التزامات

معارضية.

م.والز.

*المساواة؛ الرفاهة.

Leszek Kolakowski and Stuart Hampshier (eds.), *The Socialist Idea* (New York, 1974).

* **التيسر الحصري**. السلطة الخاصة المفترض احتيازها من قبل معتقدات المرء بخصوص أوضاعه الذهنية الراهنة، مقارنة بمعتقدات الآخرين فيما يتعلق بتلك الأوضاع. هاجم رايل الفكرة بوصفها أسطورة، لكنها تظل موضع جدل. تصورات سلطة المتكلم مختلفة، تتراوح بين *العصمة، استحالة أن يخطئ المرء، في أحد الأطراف، والتصور القائل بأن كل ما في الأمر هو أن المعني في وضع أفضل من بعض المناحي من الآخرين. النقاش المتأخر حاول مواءمتها مع *البرانية.

ب.ف.س.

*الاستبطان؛ الداخلي، الحس.

W. Alson, "Varieties of Pprileged Access", *American Philosophical quarterly* (1971).

* **التيقن**. يقال إن القضية يقينية عندما تكون غير قابلة للشك، ويكون المرء على يقين من القضية عندما يستحيل عليه *الشك فيها. يمكن إذن أن يكون شخص متيقن من قضية (أو يشعر بأنه على يقين منها) في حين أنه بالمقدور أن يتم التشكيك فيها. في أول تأملاته، يقترح ديكارت أن كثيرا مما نعتبره يقينيا هو في الواقع موضع شك، وهو يقر رؤية تم الجدل حولها مفادها أن *الارتيابية لن تهزم إلا إذا كان التيقن الحقيقي متوفرا.

سي.جي.هـ.

A.R. White, *Modal Thinking* (Oxford, 1975), ch. 5.

* **اليمين السياسي**: انظر المحافظية.

* **اليمين السياسي الجديد**. لقب غامض لطائفة من التعاليم السياسية نشأت عن *المحافظية وخالفتها بالمطالبة بالتغيير المتطرف. يعتقد أنصار اليمين الجديد أنه لا سبيل لتجنب الانحطاط السياسي إلا بتشجيع المبادرة والتنافس الفردي. يتطلب هذا الحد من نفقات الضمان الاجتماعي والضرائب المعاد توزيعها التي تميز الدولة المتأثرة *بالاشتراكية. يميز التوكيد الناتج على دولة الحد الأدنى اليمين الجديد عن الفاشية ويقرب بعض المفكرين (نوزتش مثلا) من *الليبرتانية. غير أن اليمين الجديد يتبنى نزعة *قومية، تؤسس أحيانا، رغم *فرادانيتها، على نوع من *الدراونية الاجتماعية.

ب.جيل.

*الليبرالية.

Norman Barry, *The New Right* (London, 1987).
Ted Hinerich, *Conservatism* (Harmonswoth, 1990).

* **ينج، كارل (1875–1961)**. طبيب ومحلل نفساني، مؤسس «علم النفس التحليلي»، وكان في الفترة 1906–1913 من أبرز أنصار فرويد. لقد بدا أنهما منفصلان بخصوص تعميم ينج لمفهوم «الليبدو» بطريقة تتجاوز الدلالة الشهوانية التي أصر عليها فرويد عقب ذلك. في فترة لاحقة تبنى فرويد مذهبا في الليبدو وجد الكثيرون أنه يستحيل تميزه عن مذهب ينج، وقد سبب ذلك خصومة ارتبط بالنزاع حول الإحالة في خوائها الامبيريقي. رغم أن تبرم ينج من عدم تسامح فرويد مع الانشقاق عليه، يجدر أن نذكر أنه خلال فترة ارتباطهما لم يكن أقل قدحا ولا أقل استعدادا لاقتراح الترحيل والاستبعاد.

طرح ينج فكرة «العقدة» التي أصبحت مألوفة لمجموعة من الأفكار المشحونة بالآثار التي تؤثر بطريقة خفية في السلوك (وهذا مصطلح ارتبط به لدرجة أنه بعد امتعاضه من فرويد اقترح ارنست جونز استبعاده من مفردات التحليل النفسي). من ضمن المفاهيم الأخرى التي تميز بها ينج نذكر التفريد، الوعي الجمعي، وطرازه البدائي، ودراسة رموز الانطواء ـ والانبساط التي راج استخدامها وتبنيها وتحليلها إجرائيا من قبل هانز آيسنك. رغم أن شخصية ينج بدت فاتنة مثل شخصية فرويد، لم يحتز على مواهب فرويد الأدبية وقليل من أعماله يعطي انطباعا إيجابيا مستديما كالذي تعطيه الكثير من أعمال فرويد.

ف.سي.

*التحليل النفسي، الإشكاليات الفلسفية في.

C. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (London, 1963).

* **اليهودية، الفلسفة**. تستمد الفلسفة اليهودية أصلها وصيغتها الإشكالية من النصوص الإنجيلية والتلمودية، وهي تعكس في صيغتها النقدية المحاولة التلمودية لإعادة تأويل تلك النصوص وتطبيقها على ظروف متغيرة باستمرار. أسلوبها التركيبي إعادة تقدير واكتشاف لقيمها الروحية والأخلاقية الأساسية.

اليهودية ثقافة، أمة، عرق، وموروث تاريخي، فضلا عن كونها ديانة. كل هذه الأوجه تعكسها الفلسفة اليهودية. غير أنها لا تتكامل دوما بطريقة ناجحة، وليست كل اليهودية، حتى من وجهة نظر فكرية، فلسفية. بمقدور التصوف، الوضعية القانونية، وبعض التيارات الرومانسية أن تكون ضد ـ فلسفية على نحو

فعال، حتى حين تبدو فلسفية. النزعتان المعتقدية والأصولية، أبرز التيارات ضد ـ الفلسفية في المسيحية، تغيبان بشكل ملحوظ في اليهودية. تتخذ التقوى شكل التقيد بالطقوس عوضا عن التصحيح العقائدي. إيمان الإنجيل العبري هو فضيلة الإخلاص الأخلاقية حال اعتبارها ولاء، وهي تتضمن، شأن الأفكار التوراتية الخاصة بالقداسة، الرحمة، البهجة، العطف، والحب، علاقة تبادلية بين البشرية والله، تتم محاكاتها في الصحبة بين البشر. ليس الإيمان في المقام الأول فكرة معرفية. إنه لا يمت بصلة «للخلاص». غاية الحياة اليهودية ليست الحياة الأخرى، بل تحقق الأفراد والجماعات، عبر الالتزام «بقوانين الحياة» التي يفهمها العقل في شكلها العام، لكن التوراة والموروث يفصّلان فيها عبر عملية تاريخية مستمرة. من هنا جاءت غربة الأصولية. لقد تم تهميش القرائية، الحركة اليهودية التلمودية الوحيدة الداعية إلى العودة إلى الأصول، لأنها رامت (لكنها أخفقت إلى حد كبير) تقويض السلطة الفكرية والثقافية التي سمحت باستمرار التفصيل في مواضيع القانون والممارسة اليهوديتين.

التوراة مستهلة بآية تقول «في البدء خلق الله السماء والأرض»، وهي تشي بالنهج التوراتي الخاص بالوعظ في مسائل فلسفية. وجود الله لا «يثبت» بالطريقة الوسيطية، بل يطرح فعل الله تفسيرا للعالم الذي نعرف. وعلى نحو مماثل، ليس هناك جدل خطابي مباشر ضد الأساطير الوثنية، لكن صمت النص عن بواعث الله، نسبه، معاركه، سماته المميزة، وخططه إنما يستكمل تحريماته العملية المتأخرة لمحاولة تمثيل الإلهي ـ حيث يسهب في الحديث بشكل غير مباشر عن جلال الله وسموه دون الركون إلى مفردات مجردة.

الكلمة التوراتية التي تعني السمو هي القداسة. الذين يرغبون في أن يحكموا من قبل الله مدعوون لمشاركته (Leviticus 19:2) رمزيا وبراجماتيا بتطهر شعائري وأخلاقي وبالتطهر الصحي الذي يربط بين الاثنين. حب الله وعطفه يُرد بحب البشر لمخلوقاته وخلقه. لذا فإن الاستنباط الخلقي «لن تكره مصريا، لأنك كنت غريبا في أرضه(Deuteronomy 23:8)@"@ لا يصبح استدلالا سليما إلا عبر تبني منظور كوني شبه إلهي يعتبر الناس سواسية وقادر على تبين منظورهم وأن يعترف بهم بوصفهم صانعي غاياتهم. مطلقية مصدر مثل هذه الموضوعية الأخلاقية، التي هي ليست موضوعية الحياد بل موضوعية الحب الكوني، تنعكس بوضوح في الآية الأخيرة في التوراة «أنا المولى»، التي تطرح بشكل متكرر بوصفها سببا لأوامر الله الأخلاقية، كما في تحريمه لعن الأصم أو وضع حجر عثرة في طريق الأعمى، أو سائر سبل إساءة معاملة الضعيف ومن لا سند له .(Leviticus 19:4) لذا فإن الأمر المركزي المتعلق بالتعامل بين الأشخاص بأن يحب المرء لأخيه ما يحبه لنفسه نتيجة للأمر بحب الله. كل أوامر ا لله تفسر توراتيا بوصفها تأويلا، أي تطبيقا، لذينك الأمرين.

الأنبياء، عند الأحبار، تشذيب، تنظيم، وصقل للقوانين التوراتية: بربرية الوثنية تدان، بكل زخرف ترفها، وخيلائها الفج، ولكن ليس ثمة مجرد خرق شعائري يضمن في الآثام التي يندد بها الأنبياء. يقول التلمود " (*Makkot* 23b-24a)لقد منح موسى 613 وصية، لخصها داود في إحدى عشرة وصية (*Psalm* 15)، واسحاق في ست (33: 16–17)، وميكاه في ثلاث (6: 8)، واسحق في وصيتين (65: 1)، وأخيرا قام هاباكوك أسسها على مبدأ واحد، هو مبدأ الأمانة». يعتبر الأحبار أنفسهم استمرارا لهذه العلمية. ولكن ليس ثمة #ردية في الرد، أي ليست هناك نزعة حد ـ أدنية. الجزء لا يحل بدلا من الكل بل يقتصر على التعبير عن مقصده وبذا يغذي الممارسة التأويلية التي تبقي على النص حيا. عبر مثل هذا التمحيص المستمر يكتشف الأحبار مواضيع التوراة قبل أن يعلمهم النهج السقراطي الأسلوب المفهومي للخطاب بزمن طويل. إنهم يعولون على التحليل المنطقي، منطق التداعي ـ التوريات، التلميحات، والإشارات، بوصفها إثباتات ظاهرية، لا باعتبارها أسسا لهم إطلاقا. إنهم يعتبرون التوراة معجزة، ولذا فإنهم يجدون مغزى في حل كل إطناب ومفارقة لفظية. لكن المسعى الذي يكتشفون ليس مفارقة في ذاته، وغاية مواعظهم الدينية *(midrashim)* لا تمس سوى مقاصد النص المباشرة التي تشكل نقطة انطلاقها، وهي متعلقة دوما بالجوهر الأخلاقي والمواضيع الروحية التي يقرها القانون، والتي تشكل الأسس الحقيقية للبرهان الذي يسكت عنه عادة.

أول فيلسوف صريح لليهودية فيلون، المثقف، الملتزم إلى حد كبير بمبادئه، والاسكندراني الهيليني المعني كثيرا بقضايا الاستاطيقا، الذي قرأ التوراة بعيون أفلاطون، وأفلاطون بعيون التوراة، والذي قام بحل إشكالية تحكّم الله في الطبيعة عبر اللوجوس، بوصفه في آن سجية وفعلا يقوم به الله، المتسامي في كليته والظاهر في مباشرته. الأكثر فصاحة هو هاليفي، الشاعر والمدافع عن الجوانب المادية في الموروث ـ الأرض، اللغة، الثقافة، والمخيلة ـ ضد خلفية النزعة الفكرانية.

ابن جابيرول، الأفلاطوني المحدث الأكثر تجريدية في الفلسفة اليهودية، يتحدث أيضا عن المادية، في المسألة الفكرية الخاصة بالمجال الإلهي. كان أيضا شاعر مبرزا. الأكثر روحية ضمن فلاسفة اليهودية هو بيهي بن باكودا، قسيس عميق ومعاد للنزعات المحلية، تحدث بطريقة مقنعة عن الحاجة لاستكمال «واجبات الأطراف»، القريبة جدا من ممارسة معاصريه، بواجبات القلب، التي تشتمل على الواجبات الروحية وحتى الفكرية.

أول فلاسفة اليهودية المنظوميين هو سادیا جايون، مفسر الكتاب المقدس، المترجم، النحوي، المتخصص في الطقوس الدينية، رجل القانون، وعالم فقه اللغة الاستقرائي للمواضيع التوراتية، الذي استحدث نهجا من أساليب نظرائه المسلمين، أسلافه من اليونانيين والأحبار، ونظرائه أنصار القرائية، حيث حافظ على المبدا الحبري الذي يصف بالحكمة من يتعلم من كل كائن بشري. أعظم فيلسوف أخلص للالتزام باليهودية هو رجل القانون وعالم الفيزياء ابن ميمون، الحبر موسى بن ميمون، الذي اشتهر على نحو مثير للعواطف بلقب رامبام والمكون من حروف أولى، وأعجب به نظراؤه المسلمون وخلفاؤه المسيحيون، منهم الأكويني، لعرضه البارع للاهوت التعالي.

أما الأكثر تطرفا في إبداعاته، فهو سبينوزا الذي حرم من حقوقه في عضوية الديانة اليهودية، والذي يبدو اليوم كتابه *Ethics* أكثر الكتب الأساسية في الفلسفة حظوة بالتبجيل والإغفال وسوء الفهم بين المتخصصين. لأنه كان أكثر حماسا من أن يطور أفكاره على طريقة الفلسفة المغلقة التي مورست لعهد طويل، كما في «كابلاه مثلا، اضطر اسبينوزا صغيرا لأن يمرق صراحة عن التراث الذي شب عليه. من الأسباب التي جعلت الحاجة إلى المروق أكثر إلحاحا رغبته في نقد التوراتية بطريقة منظومية، بحيث قام بتحويل إشكاليات التفسير التوراتي التقليدي إلى أساس للنقد التوراتي الحديث. لقد أمّل في أن يخلق مساحة فكرية يحتاجها لعلمه الفلسفي في *Ethics* ولقبوله المفتوح، وهو قبول لم يحظ به هذا الكتاب إلا بعد رحيله. المبادئ الأساسية في كتابه هذا استجابة لمخزون الاهتمامات الكامل في الموروث الغربي من بارمنيدس حتى ما بعد ديكارت. المصادر الفكرية التي يوظفها هي مصادره الخاصة. لكن الاستراتيجيات المفصّلة التي يتسخدمها مرشدة على نحو نقدي بإنجازات فلاسفة يهود من قبل ابن جبريول، ابن ميمون، جيسونيديس، كرسكاس، ليو هبريوس، وابراهام هيريرا، وفق ما بيّن هاري ولفسون ورتشارد بوبكن وآخرون. الأحدية البارعة في ميتافزيقا اسبينوزا، مثل نظريته في الأخلاق، والحدسية الهادئة في نظريته الابستمولوجية، التي تجمع بين نظرية التطابق في الحق وصورنة بيّنة لاتساقية عقلانية، تعد تنفيذا للمشروع التوراتي بقدر ما تعد استجابة لإشكاليات أرسطو وأفلاطون.

يستخدم كل المفكرين الذي سلف ذكرهم أساليب زمانهم ومكانهم. يستحدث الكتاب التوراتيون أساطير وقوانين، يردون على مؤلفين مثل مفكري ملحمة جلياميش وقوانين حامورابي، في حين يستعمل الأنبياء وسطاء وقصصا رمزية، ويتحدث فيلون عن المجازات والحواشي الموعظية. أما ساديا فيقوم بطرح مسائله على طريقة علم الكلام العربي، اللاهوت الإسلامي الجدلي، في حين يشكل ابن ميمون فرعا هجينا، جزء منه تعليق، وجزء منه مقالة موضوعية، بحيث يسمح للفلسفة بأن ترشد قراءته للتوراة، حتى حين توفر له التوراة منظورا نقديا لفحص الافتراضات المؤسسة للمدارس الفلسفية السائدة. وأخيرا يستخدم اسبينوزا نهج إقليدس وبروكليس الهندسي، كما يستخدم قراءته لديكارت.

تبنت الفلسفة اليهودية المعاصرة أسلوب مقالة وبحث المجلة العلمية، رغم أن ليفيناس يعود للأسلوب المدراشي التقليدي والنهج الوعظي في تفسير التوراة، في حين يتبنى كوهن وروزنزودج طريقة المحاضرة، ويتبنى فاكنهايم أسلوب الجدل المرتاب المتبع في المعابد، ويستخدم بيوبر القصة الحاسدية والرواية الأوربية وسائل للعرض. عبر كل هذا التغير في الأسلوب والبنية، والتغير البادي في البارادايم، يظل المحتوى الموضوعي ثابتا بشكل ملحوظ، يتجذر في التراث والنص: الله يهب الحب ويطلب العدالة والكرم. الحياة عطية؛ والحقيقة مسؤولية مقدسة لا مناص منها.

ل.إي.ج.

Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, tr. D.W. Silverman from the Hebrew 2nd edn. (New York, 1964).

Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (first pub. 1916; New York, 1969).

Nobert Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Pilosophy* (Albany, NY, 1989).

Collett Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1986).

*** يوبانيشادز** (Upanishads). أجزاء نظرية من

أدبيات سنكراتية مقدسة تم تناقلها شفاهة تسمى «فيدا» ويعتقد في الموروث أنه لا بداية زمنية لها. جمعت في الهند من 400 إلى 500 عام قبل سقراط. لقد سميت هذه الأجزاء الفيدية بهذا الاسم لأنه توجب على التلاميذ أن يجلسو (sad) قرب (upa) معلمهم للتعلم منه. ثمة ما يقرب من 100 جزء، كثير منها أسطورية. الأثنى عشر جزءا الأساسية تسمى «الرب»، «بواسطة من؟»، «اسئلة»، «الغابة الكبيرة»، إلخ. كان شرح هذه الأجزاء الأساسية مهما لبداية الفيلسوف في تشكيل مدرسة جديدة في *الفدانتا. تستخدم اليوبانيشادز أشكال الحوار، الحكاية، القصة، والمجاز للتعبير عن فكرتها.

مثال ذلك، نجد حوارا في بلاط الفيلسوف الملك جاناكا بين يجنافلكيا وامرأة فيلسوفة هي جارجي حول ظاهرة الأحلام والسبات العميق؛ حكايا ابن محتمل لعاهرة يعامل كما لو أنه ينتمي إلى أعلى مراتب القساوسة بسبب حبه للحقيقة، والصبي الصغير ناتشيكاتس الذي يذهب إلى قصر الموت كي يسأل عن الحياة بعد الموت؛ قصة عشرة رجال يخفقون في العثور على العاشر لأنه لا أحد يقوم بعد نفسه؛ مجاز أنفس ترانسدنتالية وامبيريقية، مثل طائرين على فرع، أحدهما يرقب الآخر وهو يعيب على مواضيع الخبرة. هناك أيضا استدلالات فعلية من قبيل «الخوف والقيد يأتينا من ثان، ولذا أن تلحظ أن النفس وحدها الحقيقية لا ثاني لها، هو أن تتخلص من الخوف وتكون حرا».

بتمييز المتعة عن الخير، تزعم اليوبانيشاد أن المعرفة الذاتية هي الخير الأعظم. يحلل مفهوم النفس أو آتمان بتفصيل دقيق، مع تصورات من قبيل تصور «الغماد الخمسة» للطعام، التنفس، العقل، الذهن، والبركة تكون هي المفردات المتطورة الدقيقة للوعي التي تفضي على نحو مطرد إلى مفاهيم للشخص يتنامى قدر عمقها. يحصل على المعرفة الذاتية الحقة عبر التفكر الفلسفي المدعوم من تأدية قنوعة للواجبات الاجتماعية. فضيلة الأخلاق التي تحظى بالصدق، الحب الكلي، ضبط النفس، وباطنية الإحساسات إنما تتطور عبر وحدة محررة بين النفس وروح العالم براهمان، غاية الحياة الأسمى.

يوصل إلى روح العالم عبر تجاهل الفروق البنيوية والوظيفية ورد المسببات إلى أسبابها المادية. الركون هنا إلى أحداس من قبيل «ما قصاصة الأظافر سوى حديد؟» بعد ذلك يطبق هذا المنطق الردي لرد كل المواضيع إلى تغيرات قصدية للوعي العارف. يستحيل أن يكون هذا الوعي الشاهد، كما هو حال الطائر المراقب سالف الذكر، أن يصبح موضوعا. بحسبان أن الحقيقي هو ما يبقى على حاله عبر التغير ولا سبيل لفهمه، يتم الوصول إلى الوعي غير المميز وغير المحدود بوصفه ما خلقنا وخلق منه العالم.

إن هذا الواقع الأعلى وجود محض وقدسية محضة. إنه أساسا لا شكل له ولا سبيل للتعبير عن بالألفاظ، ولكن عندما يشخصن يسمى الله أو الرب. كما في أوج أحديتها، يبين التفكر في الفلسفة الأولى أنني براهمان، وهو كل ما يوجد. ملاحظة فتجنشتين أن «روح الأفعى... روحك إذ أنك لم تصبح على دراية شخصية بالروح إلا من نفسك» (Notebooks, 85e) إنما تكشف عن تأثير اليوبانيشاد، التي تسربت إليه عبر شوبنهور، والتي يعترف بتأثرها العميق بها.

**أي.سي.**

*الهندية، الفلسفة.

Paul Deussen, *Philsophy of the Upanishads* (New York, 1966).

*** يوثنيجيا** (euthanasia). مشتقة في أصلها من جذرين يونانيين يعنيان «الموت الرحيم». لاحقا، أصبح المصطلح يشير إلى دلالتين متمايزتين: (1) فعل إماتة خالية من الألم لمن يعاني من ظروف مميتة (اليوثنيجيا الإيجابية)؛ (2) الامتناع قصدا عن الحول دون موت من يعاني من ظروف مميتة (اليوثنيجيا السلبية). أصبح المعنى الأخير مستخدما حين مكنت تطورات تقنية في الطب من إطالة أعمار أشخاص لا أمل في شفائهم. في نهاية المطاف، أسقط شرط «الظروف المميتة» من الكثير من التعاريف المقترحة.

ربما يكون أكثر المعاني العامة دقة اليوم هو التالي: تحدث اليثونيجيا إذا وفقط إذا: (1) قُصد الموت من قبل شخص مغاير واحد على الأقل يعد مسببا *للموت أو شرطا مهما سببيا في حدوثه؛ (2) الشخص المقتول إما يعاني بشكل حاد أو تنتابه (أو سوف تنتابه) غيبوبة تتعذر عودته منها، وهذا وحده هو السبب الأساسي لقصد إماتته؛ و(3) يتوجب أن تكون الوسيلة المختارة لأداء فعل الإماتة غير مؤلمة قدر الإمكان، أو يتوجب وجود تبرير أخلاقي كاف للسبل الأكثر إيلاما.

إذا طلب المعني إنهاء حياته، يسمى الفعل يوثنيجيا طوعية (وغالبا ما يوصف أيضا بأنه *انتحار). إذا لم تكن قواه العقلية تسمح بطلب يأخذ في الاعتبار وضعه الصحي، فإنه يسمى يوثنيجيا غير طوعية. يتعين تمييز هذين الشكلين عن اليوثنيجيا اللاطوعية، حيث

يكون المرء قادرا على القيام بطلب من ذلك النوع، غير أنه لم يقم بذلك بعد. ثمة إجماع على شجب اليوثنيجيا اللاطوعية، وهي لا تقوم بدور في الجدل الأخلاقي الراهن. تعقد الفئة الأخيرة من التمييزات بين اليوثنيجيا السلبية التي تتضمن ترك المرء يموت من مرضه أو إصابته، في حين أن اليوثنيجيا الإيجابية تشتمل على اتخاذ خطوات إيجابية بغية قتل المعني. بيد أن كل هذه التمييزات تعاني من الحالات التخومية ومختلف أشكال الغموض.

تركز الجدل الفلسفي والعام الراهن على اليوثنيجيا الطوعية الإيجابية (VAE)، خصوصا حالات الانتحار التي تتم بمساعدة الأطباء. يجادل أنصار هذا النوع من اليوثنيجيا بأن هناك حالات تنسخ فيها الإراحة من المعاناة سائر العواقب وأن احترام الاستقلالية يلزم المجتمع باحترام قرار من يختار اليوثنيجيا. إذا كان المريض المقتدر عقليا يحتاز على حق أخلاقي وقانوني في رفض العلاج الذي يؤدي إلى موته، فثمة حق مشابه في توظيف مساعدة الطبيب أو غيره في تمكين المريض من استلال حياته عبر وسائل إيجابية. أنصار ذلك النوع من اليوثنيجيا يعنون أساسا بالظروف التي تكون فيها(1) حالة المريض مرهقة إلى حد كبير، (2) سبل التخفيف من الألم ليست ملائمة، و(3) يبدو أن الطبيب وحده القادر على تفريج كربة المريض.

تمنع قوانين معظم الدول وأعراف الطب وأخلاقيات البحث منذ عهد أبقراط بطريقة صارمة اليوثنيجيا الطوعية الإيجابية (وكل أشكال الموت الرحيم)، حتى لو كان لدى المريض سبب وجيه لرغبته في الموت. ورغم أن المحاكم غالبا ما تدافع عن حق المرضى في حالات اليوثنيجيا السلبية، فإنها نادرا ما تسمح بأي شكل تعتبره يوثنيجيا طوعية إيجابية.

غالبا ما يركن المدافعون عن القانون والأعراف الطبية المعارضون ليوثنيجيا الطوعية الإيجابية إلى (1) إلزامات الدور المهني التي تمنع القتل، أو (2) النتائج الاجتماعية التي تنجم عن تغيير تلك المواريث. المحاجة الأولى مباشرة: *قتل المرضى لا يتسق مع أدوار التمريض، الرعاية، والإشفاء. المحاجة الثانية أكثر تركيبا وقد شكلت مركز الكثير من النقاشات. إنها ما يعرف باسم محاجة الإسفين أو *المنحدر الزلق، ومفادها تقريبا كالتالي: رغم أن بعض حالات القتل النشط الفردية قد تكون أحيانا مبررة، فإن عواقب إجازة ممارسات القتل ترجح وقوع مخاطر ناجمة عن سوء تطبيق تلك الإجازة، ما يجعل أضرارها في المتوسط أكثر من منافعها. لا تقر المحاجة أن تلك العواقب السلبية سوف تحدث مباشرة، بل تقر أنها سوف تزيد بشكل تراكمي بمرور الوقت، بحيث تزيد نسبة القتل غير المبرر.

**ت.ل.ب.**

Tom ;. Beauchamp and James F. Chldress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edn. (New York, 1994), ch. 4.

Baruch A. Brody (ed.), *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes* (Dordrecht, 1989).

James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality* (Oxford, 1986).

*** يوثيفرو، إشكالية.** في المحاورة الأفلاطونية المسماة باسمه، يحاول يوثيفرو تعريف «التقي» بأنه «محبوب الآلهة». يرد سقراط بالسؤال الشهير: «هل تحب الآلهة التقي لأنه تقي، أم أنه تقي لأنها تحبه؟» (*Euthphro*).

يبدو أن المفاد العام للنقاش الذي يلحق ذلك السؤال هو التالي. ليس ثمة حد معياري (من قبيل «التقي» أو *«الحق») يمكن تعريفه بطريقة مرضية بإقرار أنه ما تحبه أو تأمر به سلطة عقلانية، مثل الله أو الآلهة، ما لم نفترض أن الأمر أو التصديق يعوزه التبرير العقلاني. عوضا عن ذلك، إذا افترضنا أن التصديق أو الأمر مبرر عقلانيا، فإنه يتوجب البحث عن معنى المصطلح المعياري في ذلك التبرير، لا في سلوك أو موقف السلطة.

**ج.ب.م.**

S. Marc Cohen, 'Socrates on the Definition of Policy', in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates (Garden City*, NY, 1971).

*** يوديمونيا** (eudaimonia). تعني حرفيا «الاحتياز على روح حارسة خيرة»، أي وضع الاحتياز على حياة رغيبة موضوعيا، وهذه حياة تتفق نظريات الفلاسفة القدماء والفكر السائد القديم على أنها تشكل الخير الأعظم. خاصية الموضوعية تميزها عن مفهوم *السعادة الحديث، أي الحياة المرضية ذاتيا. شغلت معظم النظريات القديمة بمسألة ماهية الحياة الخيرة، فمثلا، هل تعد الفضيلة كافية لها، كما اعتقد سقراط والرواقيون، وهل تعد الخيرات الخارجية من قبيل الحظ السعيد ضرورية أيضا، كما أقر أرسطو. الفلاسفة المناوئون للأخلاق، مثل ثراسيماخوس (في «جمهورية أفلاطون»)، يقللون من قيمة الأخلاق بالجدل بأنها تحول دون تحقيق اليوديمونيا، في حين يرى المدافعون عن الأخلاق، مثل أفلاطون، أنها ضرورية وكافية.

المفهوم الكانتي للأخلاق الملزم للكائنات العقلانية بشكل مستقل عن رفاهتهم غائب تماما عن الفكر اليوناني.

**سي.سي.و.ت.**

*الرفاهة.

T.H. Irwin, 'Stoic and Aristotelian Conception of Happiness', in M. Schofield and G. Striker (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge, 1986).

* **اليوغسلافية، الفلسفة:** انظر الكرواتية، الفلسفة؛ الصربية، الفلسفة؛ السلوفانية، ا لفلسفة.

* **يونامون، ميكويل دي (1865–1936).** كاتب أسباني متعدد المهارات (روائي، شاعر، كاتب مقالات) وأستاذ (عالم في فقه اللغة). عني كثيرا بمعنى الحياة والموت، الذي ألهم كل أعماله، ولم يكن راضيا بالأجوبة الارتيابية التي يطرحها العلم والعقل بخصوص الحياة الأبدية، ولذا جادل دفاعا عن موقف وجودي - «المعنى التراجيدي للحياة» - يكمن في التصرف كما لو أن الحياة البشرية تحتاز حقيقة على مغزى ترانسدنتالي، حتى بافتراض عدم تيقننا من ذلك.

وجد موقفه متجسدا في الأبطال الوحيدين مثل دون كشوته وعيسى: رجال رغم حماقتهم وريبتهم الخصوصية (وربما بسببهما) قاموا بمهامهم، بحيث خلصوا أنفسهم والآخرين. لهذه الرؤية بعد ديني بيّن، أقرب إلى الروحية البروتسنتية منه إلى العقيدة الكاثولوكية الأسبانية. الراهن أن بعض أعماله كانت ضمن الكتب الممنوعة على الكاثولكيين، إلى أن شكل المجلس البابوي الثاني.

**أي.جوم.**

R.R. Ellis, *The Tragic Pursuit of Beeing: Unamuno and Sartre* (Tuscaloosa, Ala., 1988).

* **اليونانية، الفلسفة:** انظر القديمة، الفلسفة؛ اليونانية، الفلسفة، الحديثة.

* **اليونانية، الفلسفة، الحديثة.** تحديد نقطة بدء الأصل التي يختارها المرء لمقاربة الفلسفة اليونانية مسألة «اعتباطية». فمن جهة، لا تتطابق الظاهرة الفكرية تماما مع وقائع التاريخ، ومن أخرى، فإن الفلسفة اليونانية تتجذر في العهود القديمة، كونها بسطا للروح المسيحية الكلاسيكية إبان الحكم البيزنطي والاحتلال التركي.

إذا أخذنا هذا التحذير في الاعتبار، نستطيع على نحو مفيد أن نقر أن «الفلسفة اليونانية المبكرة» تمتد من عام 1453 (سقوط القسطنطينية ) إلى عام 1821 (بداية الكفاح من أجل الاستقلال). تتميز تلك الفترة بالتالي. ارتباطها بالمثل، قيمها اليونانية - المسيحية، الجهود المتواصلة لتنوير وإيقاظ الوعي اليوناني. «الفلسفة اليونانية المتأخرة» (وهذا هو موضع اهتمامنا الأساسي هنا) إنما تبدأ بثورة 1821. آنذاك تحررت اليونان من الإمبراطورية العثمانية، ونظمت نفسها في شكل دولة. تأثرت الفلسفة اليونانية الحديثة بشكل حاسم بحرية الفكر والفعل الجديدة، ما جعلها تفصح عن النزوعات التالية:

1. نشرت أعمال الكتاب القدامى، التعليق عليها، ترجمتها، وتأويلها. لقد طفق المفكرون يلتفتون إلى فلاسفة الماضي - خصوصا أفلاطون وأرسطو - بوصفهم مصدرا للإلهام. ثمة عناية خاصة بالنزاع بين الأفلاطونيين والأرسطيين ساد في بيزنطة ومعظم فترات الفلسفة اليونانية المبكرة. رغم أن غالبية المثقفين مالوا شطر *الفلسفة الأفلاطونية، فإنهم حملوا أرسطو محمل الجد، وقد حظيت كثير من تعاليمه بالقبول. في الوقت نفسه، تطور نوع من *المدرسية: فكرة أن محاكاة لغة اليونانيين القدماء بأمانة هي وسيلة للدفع بالثقافة الروحية.

2. نشرت أعمال المفكرين المسيحيين، وكتابة حواش عليها. السبب في ذلك إنما يرجع إلى أن المعنيين بالفلسفة كانا أيضا علماء لاهوت، يؤمنون بشكل قوي بقدرة المسيحية على تشكيل الفرد، خصوصا وفق منظور الدين الأرثودوكسي اليوناني. (النزوع الثاني نادرا ما يكون معارضا للأول؛ لكنهما يتفقان على الحاجة إلى لغة «مثقفة».)

3. حاول أغلب الفلاسفة الجمع بين القيم اليونانية والمسيحية في ضوء العلوم التطبيقية التي كانت قيد الرعاية في أوربا الغربية. الشخصية الأبرز في القرن التاسع عشر هو بيتر فيراليس - ارمينس (1812–84). قبل ارمينس نظرية أفلاطون في *الأفكار الفطرية، لكن مذهبه الأنطولوجي مؤسس على نهج أرسطو في *Categories*، حيث يشتق براهينه على إلوهية حكيمة من العقيدة المسيحية. في الوقت نفسه حاول استيعاب الاكتشافات العلمية في عصره وأن ينتظمها في نظرية موحدة في الأكوان والجنس البشري.

تجدد النوع صوب هذا النوع من التوليف في القرن العشرين استجابة لمؤثرات متعددة: *الأخلاق الكانتية، أعمال مدرستي بادن وماربرج، نسق هيجل، وفلسفتي هربرت وفندت. لم تقدر السطوة لأي من تلك المدارس، حيث تجلت روح انتقائية بيّنة. تم أيضا إدراك اختصاصية العلوم الطبيعية، كما تم تبني معايير جديدة

إبان البحث عن نظرية مقنعة جديدة في القيم. من ضمن الشخصيات المبرزة في هذه الحركة نذكر قسطنطين تساتسو (1899–1987)، رئيس الجمهورية اليونانية، السياسي ورئيس الوزراء بنيوتس كانلبولس (1902–86)، ثيوفولس فوريس (1873–1954)، جون ثيودوركبولس (1900–81)، كرستو اندروتسوس (1869–1935)، والكسندر تسترتينس (1903–77).

4. برزت منذ مطلع القرن حركة فلسفية مختلفة جذريا ترتاب في الحلول التقليدية وتبحث عن بدائل في *الوضعية والمذاهب الميكانيكية في الحياة والكون. عدد لا يستهان به من عناصرها يتبنى *المادية ويأخذ بالرؤية *الماركسية في الإنسان والمجتمع. الشخصيات الأبرز في هذه الحركة هم جورج سكلروس (1877–1919)، ديمتروس جلينوس (1882–1943)، وافروتولس الفثربولس (1869–1964).

5. عقب الحرب العالمية الثانية، تطور حوار بين الفلسفة اليونانية الحديثة ونماذج معاصرة في الفكر من قبيل *الفلسفة التحليلية، *الوجودية، *فلسفة اللغة، مدرسة فرانكفورت، *التوماوية، الشخصانية. رغم أن وصف وتحليل التيارات الراهنة في الفكر الأوربي يقوم بهما محاضرو الجامعات ومدرسون في معاهد الفلسفة، ليس في وسع المرء أن يذهب إلى حد إقرار قيام مدرسة فلسفية. إن فلاسفة اليونان يظلون يمارسون هواية الانتقاء واثقين في قدرات الإنسية المولدة.

ج.ب.

*القديمة، الفلسفة.

C. Cavarnos, *Modern Greek Thought* (Belmont, Mass., 1969).

G.E. Voumvlinopoulos, *Bibliographie critique de la philosophie* (Athens, 1966).

# ملحق 1
# الرموز المنطقية

ليس بمقدور كتاب كهذا أن يعرف الرموز المنطقية بدقة، لأن تعاريفها قد تختلف في مختلف الأنساق المنطقية، ولأن مناهج التعريف المستخدمة يصعب توضيحها في كلمات قليلة. تقتصر القائمة التالية على طرح مكافئات [بالعربية ] لرموز وحروف استخدمت في الدليل، مع بعض التعليقات القليلة. ثمة قائمة أكثر تفصيلا تشتمل على البدائل، تجدها في المدخل «ترميزات منطقية». لاحظ أن أي توضيح متضمن في أية مقالة مفردة يبطل ما قيل هنا.

| | |
|---|---|
| N و - و ¬ | ليس |
| . و & و ∧ | و |
| v | أو |
| → | إذا (أي، $p \to q$ تعني «إذاً p فـ q»؛ هذه علامة الاستلزام المادي). |
| ⟹ | إذا (على نحو مماثل؛ هذه علامة الاستلزام المنطقي). |
| ≡ | إذا وفقط إذا (التكافؤ المادي). |
| = | هو نفس كذا، أو إذا وفقط إذا (التكافؤ المادي). |
| ∀ | كل (تكتب «$\forall x$» أحياناً هكذا $x$). |
| ∃ | بعض، واحد على الأقل، يوجد، أي ليس ∀ ليس. |
| □، L | ضرورة |
| ◇، M | إمكاناً، أي ليس □ ليس. |
| ∈ | عنصر في (فئة أو مجموعة). |
| ∉ | تسلب ∈ |
| ≠ | تسلب = |
| ∩ | تشير إلى التقاطع |
| ∪ | تشير إلى الاتحاد. |

تستخدم الحروف بطرق متنوعة كثيرة، والتالي ليس سوى مرشد لاستخدامات هذا الكتاب. ما يسمى هنا بحروف الصيغ الرمزية (*صيغ رمزية) تصنف أحيانا تحت اسم *المتغيرات.

P, Q, p, q, ... حروف صيغ رمزية يستعاض عنها بجمل تقريرية، أو أسماء هذه الجمل.

F, G, ..... حروف تخطيطية يستعاض عنها بمحاميل (مثال «(يكون) بجعة»، «يضحك»، «على يسار كذا»، أو بحدود (مثال «بجع»، «اشياء سوداء»).

R حرف صيغة رمزية يستعاض عنه بمحاميل ثنائية (مثال «على يسار كذا»)، أو بجمل تقريرية.

S, P حروف صيغ رمزية يستعاض عنها بحدود.

a, b, ....., X, Y حروف صيغ رمزية يستعاض عنها بأسماء مفردة أو تشير إلى تعبيرات (في المنطق الحملي تكتب هذه بعد حروف المحاميل، مثال "Fa", "Rab" أو الحدود).

x,y,z,.... متغيرات فردية).

$\alpha$، $\Gamma$، $\Delta$، . . . متغيرات تستخدم بشكل غير صوري، أي ليس بوصفها أجزاء من اللغة المنطقية، للحديث عن (عادة للتعميم بخصوص) تعبيرات لغة منطقية أومجموعات منها.

m,n, .... تماما مثل الأعداد.

t, t1, .... تماما مثل لحظات الزمان.

w, w1, .... تماما مثل العوالم الممكنة.

E, F تماما مثل الحوادث.

$\phi$ ، Q مثل $\alpha$ ، $\Gamma$ ، $\Delta$، أو عامة مثل ....x,y,z.

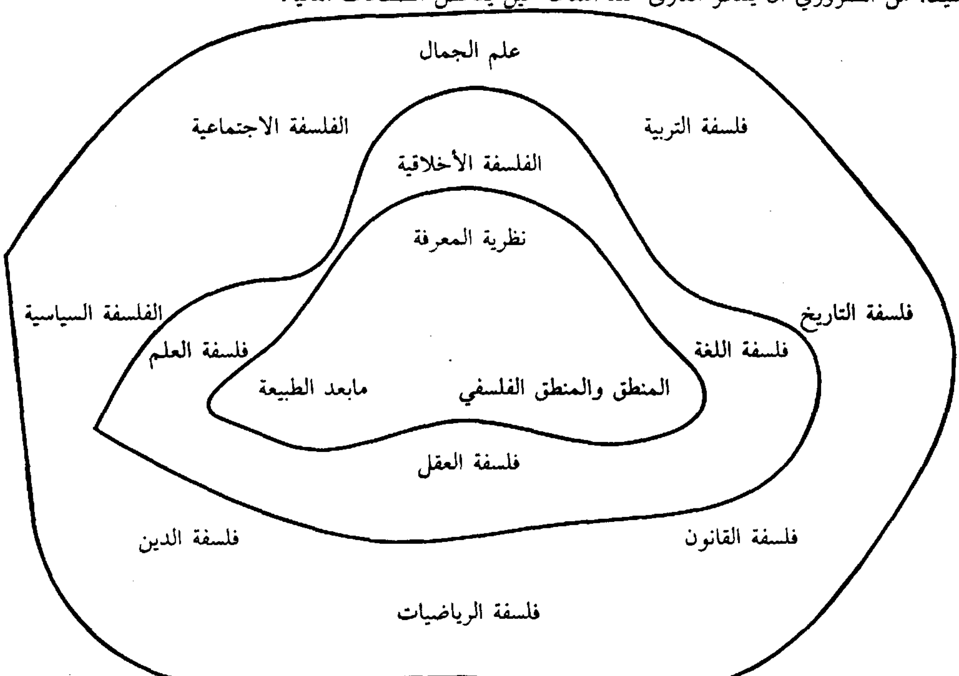
A، B، عامة جداً – تستخدم إما مثل S، P، . . . أو $\alpha$، $\Gamma$، . . . أو a، b، . . . أو حتى مثل P، Q.

ثمة حروف أخرى توضح في مواضعها في الكتاب أو أنها ليست في حاجة إلى توضيح.

**سي.أي.ك.**

# ملحق 2
# خرائط الفلسفة

رسم خريطة للفلسفة مهمة لا تقل صعوبة عن رسم خريطة العالم. من المرجح أن تبدو آسيا وآلاسكا بعيدان بعد المشرق عن المغرب، رغم أنه لا يفصل بينهما حقيقة سوى 56 ميلا. وفق مسقط ما، سوف تبدو أفريقيا مثل حبة فاصولياء لها شكل كلية، ووفق آخر مثل موزة خربة. وفق مسقط ما، سوف يبدو العالم نفسه قطعا ناقصا، ووفق آخر مثل دائرتين. للعالم نصفان (شرق وغرب) ولكنه يحتاز أيضا على نصفين آخرين (شمال وجنوب). الخرائط التي تحافظ على نسب المساحة والسكان الحقيقية (حيث المساحات المتساوية على الصفحة تمثل مساحات مماثلة على الأرض، أو سكان مماثلين، على التوالي) قد يصعب تمييزها عن كوكب الأرض نفسه. عليذلك فإن الخرائط ترسم وهي مفيدة. معظم الخرائط العادية (ولكن ليس كل الخرائط الممكنة) سوف تبين أن لندن تقع بين كيمبردج وبرايتون. الوضع مماثل في الفلسفة. ليست هناك طريقة فريدة لتخريطها. قد تستخدم خرائط مختلفة، ربما متماثلة جزئيا، وقد تكون متعارضة، لتحقيق مقاصد مختلفة، وسوف تكون جميعها مضللة على نحو مروع ما لم تستخدم بوصفها مرشدات تقريبية ممعنة في التبسيط. من الضروري أن يتذكر القارئ هذه النقاط حين يفحص الصفحات التالية.




**دوائر الفلسفة الداخلية والخارجية**

## دوائر الفلسفة الداخلية والخارجية

يمكن اعتبار الفلسفة متعلقة بالمعنى الأكثر عمومية بما يوجد، ما نستطيع معرفته وبكيفية معرفتنا إياه، والشروط الأكثر عمومية التي يتحتم استيفاؤها من قبل أي فكر متسق. هذا يمنحنا ثلاثة بنود في الدائرة المركزية. بنود الدائرتين الخارجيتين أقل عمومية وهي معنية بمجالات محددة. أيضا فإنها تنزع شطر الارتهان بالبنود المركزية بطرق لا ترتهن وفقها الأخيرة بالأولى. مثال ذلك، غالبا ما ترتهن الفلسفة الأخلاقية بنظريات في الاستلزام، تنتمي إلى المنطق والمنطق الفلسفي، لكن الأخيرين لا يرتهنان من حيث أدواتهما بالفلسفة الأخلاقية. العلاقة بين الدائرتين الخارجيتين مشابهة بطريقة ما، ولكن بطريقة أقل لفتا. يبدو مثلا أن الفلسفة السياسية تفترض الفلسفة الأخلاقية دون أن تكون مفترضة من قبلها. لا ريب أن الفلاسفة لهذه الأسباب قد اهتموا أكثر بالبنود الأكثر مركزية، ولذا فإن الشكل يشكّل إلى حد خرائط للسكان. على ذلك، يتوجب أن نعتبر الدوائر نفسها والمساحات التي تضمها محددة بطريقة غامضة. ثمة تداخلات متعددة، وعلى وجه الخصوص لم تجر محاولة لترتيب تلك البنود ضمن كل حلقة، حيث رتبت هجائيا، حين تقرأ من الأعلى باتجاه عقارب الساعة [لم يراع ذلك في الترجمة العربية]. ليس هناك مغزى يعزى إلى التنسيق بين أنصاف الأقطار.

مجموعات أجزاء الفلسفة

1

نظرية المعرفة

فلسفة العلم

2

مابعد الطبيعة

فلسفةالعقل

فلسفة الدين

3

علم الجمال

الفلسفة الأخلاقية

الفلسفة السياسية

4

المنطق

المنطق الفلسفي

فلسفة اللغة

فلسفة الرياضيات

5

فلسفة التربية

فلسفة التاريخ

فلسفة القانون

الفلسفة الاجتماعية

محتم على أي تصنيف إلى مجموعات أن يكون عشوائيا وتقريبيا، لكن القارئ قد يجد من المفيد أن نشير إلى بعض التشابهات، بحيث يتذكر دوما أن التصنيف المعروض هنا، رغم أن لديه مبررا موضحا أدناه، ليس متفردا بأي حال.

المشترك بين المجموعة الأولى هو العناية بشروط معرفتنا شيئا ما، التبرير الذي يتسنى لنا طرحه للزعم بالمعرفة، والمناهج التي قد تعيننا في اكتساب المعارف.

المجموعة الثانية تتساءل خصوصا عما يوجد، إما بوجه عام كلية، أو في مجالات مهمة بشكل واضح، مثال الكينونات التي تطورت على شاكلتنا أو القوة النهائية، إذا كانت هناك مثل هذه القوة، الكامنة خلف الكون. أيضا فإنها

تتساءل عن طبيعة تلك الأشياء المختلفة.

المجموعة الثالثة تجمع مسائل متنوعة تتعلق بطريقة أو أخرى بالقيمة: ما نوع القيم الموجودة، وما الأشياء القيّمة وفق تلك الطرق، وما الرابط بين القيمة وواجب إنتاجها، فضلا عن مسائل تتعلق ببدائل القيمة يمكن طرحها بوصفها أساسا لواجباتنا، إن كان ثمة بدائل من هذا القبيل.

المجموعة الرابعة معنية أساسا بالبنى المجردة، خصوصا بنية أي تفكير متسق والأدوات الضرورية لمثل هذا التفكير ـ على افتراض أننا لا نستطيع التفكير على نحو فعال دون لغة.

وأخير، فإن المجموعة الخامسة حشد أشياء مختلطة كونها تتشكل من مسائل فلسفية موجهة شطر مجالات فردية متنوعة. يمكن بسط القائمة على نحو يكاد يكون غير محدود، إذ توجد على الأقل بعض المسائل الفلسفية المرتبطة خصوصا بكل علم من العلوم الخاصة أو المجالات الأساسية للنشاط البشري. احتازت المجالات التي ذكرت في القائمة على تحصن بعينه، لأنها اعتبرت مصدر مشاكل خاصة بها أكثر عددا من تلك التي تثيرها فلسفات الفيزياء أو علم الاقتصاد مثلا، رغم أن لكل منها ارتباطات بمختلف بنود المجموعات الأربع الأخرى. ثمة حالة خاصة جديرة بالذكر هي الموضوع الذي يسمى عادة بفلسفة الفعل: فموضوعه عام إلى حد كبير وليس نشاطا بشرية مفردا؛ غير أنه يعتبر عادة فرعا من فلسفة العقل.

## أجزاء الفلسفة والمواقف والمذاهب الفلسفية

فيما يلي، الأشكال المعنونة بـ «نظرية المعرفة»، «مابعد الطبيعة»، «المنطق والمنطق الفلسفي»، «فلسفة العقل»، «الفلسفة الأخلاقية»، «الفلسفة السياسية»، «فلسفة اللغة»، و«فلسفة العلم»، إنما تمثل أجزاء الفلسفة أو الأسئلة التي يمكن إثارتها، في حين تمثل الأخرى مذاهب ومواقف فلسفية أو أجوبة يمكن طرحها. تمثل الخطوط المتصلة علاقات في شكل شجرة، والخطوط المتقطعة تمثل ارتباطات، كما يحدث حين تسرد «المواضيع المرتبطة الأساسية» في المجموعة الأولى، أو يتم توكيدها في كل مجموعة أخرى ولا سبيل لتمييزها. مثال ذلك، في «نظريات في العقل والجسم»، النزعة التي تقول بثنائية الخاصية، رغم أنه يفترض أن تصنف تحت الثنائية، مرتبطة على نحو وثيق برؤى أحدية بعينها. قوائم «المواضيع المرتبطة الأساسية»، والبنود المرتبطة بالموضوع الأساسي عبر خطوط متقطعة فحسب، ليست مقتصرة دائما على مواضيع ضمن الفلسفة نفسها. يتوجب اعتبار حالات عزو الرؤى القليلة لشخصيات مسماة مقاربية، أحيانا مثير للجدل، وبالطبع فإنها ليست شاملة. ثمة عدد أكبر من الفلاسفة يمكن ذكرهم فيما يتعلق بكل رؤية.

## نظرية المعرفة:

1. علاقات المعرفة بمفاهيم أخرى:

المعرفة واليقين ( الارتيابية، الخطئية) ـ المعرفة والشك ( الارتيابية، الفهم المشترك، براهين من الوهم) ـ المعرفة والتبرير (التبرير الابستمولوجي) ـ المعرفة والشواهد (التبرير الابتسمولوجي) ـ المعرفة والاعتقاد ـ المعرفةوالسببية (الوثوقية) ـ المعرفة والقابلية للتعدي (الكليانية، النسبية الابتسمولوجية).

2. أنماط المعرفة:

معرفة المواضيع [موضوع مرتبط: مواضيع المعرفة]

معرفة المفاهيم:

قبلية [فطرية]

امبيريقية

معرفة قضوية:

قبلية [فطرية ـ الحدس]

امبيريقية:

مباشرة [إدراك حسي ـ ذاكرة]

غير مباشرة [ شهادة عيانية ـ استدلال ـ استدلال تعليلي]

3. مواضيع المعرفة:
العالم الخارجي ـ الماضي ـ المستقبل ـ القيم ـ التجريدات
العقول [خبرتنا بأنفسنا(المعطى) ـ أوضاعنا الداخلية ـ العقول الأخرى]
4. مصادر المعرفة:
الإدراك الحسي ـ الذاكرة ـ العقل [استنباط ـ استقراء ـ أخرى] ـ الاستبطان
ـ مصادر مزعومة أخرى [الحدس ـ التلباثي ـ الاستبصار ـ الإدراك المعرفي المسبق]
5. إمكان المعرفة (الارتيابية، الخطئية، النسبية الابستمولوجية، التبرير الابستمولوجي، التأسيسية).
المواضيع المرتبطة الأساسية:
الابستمولوجيا التطورية [فلسفة العقل ـ فلسفةعلم النفس ـ فلسفة البيولوجيا ـ الأنثروبولوجيا]
فلسفة العلم [الابتسمولوجيا المطبعنة ـ علم اجتماع المعرفة] ـ الفلسفة الأخلاقية [الابستمولوجيا الأخلاقية]

## الامبيريقية:

1. بوصفها مذاهب فلسفية:
في المفاهيم [متطرفة أو متشدد: كل المفاهيم امبيريقية (لوك) ـ معتدلة أو مرنة: بعض المفاهيم امبيريقية]
بوصفها مذهبا نفسيا: في مصدر المفاهيم أو المعرفة (لوك، هيوم) (موضوع مرتبط بالمفاهيم).
في القضايا [متطرفة: كل المعرفة معرفة بالمعطيات الحسية ـ أقل تطرفا: كل المعارف ترتهن بالمعطيات الحسية
مرنة: بعض المعارف امبيريقية (لوك)]
2. بوصفها مذهبا دلاليا: الامبيريقية المنطقية / الوضعية المنطقية:
فيما يتعلق بمعاني الألفاظ: الإجرائية
فيما يتعلق بالجمل التحققية:
الشاملة: في الممارسة ـ في النظرية (شلك)]
المرنة: يتوجب على الخبرة أن تكون متعلقة (أير).
ضد الواقعية (موضوع مرتبط).
4. الامبيريقية البنائية (فان فراسن)
فلسفةالعلم (موضوع مرتبط).

## العقلانية

1. بوصفها مذهبا نفسيا (عن مصدر أفكارنا ومعتقداتنا):
الأفكار الفطرية:
الديكارتية (يتبنى ديكارت كلتا الصيغتين التاليتين):
المتشددة: كل الأفكار فطرية
المرنة: بعض الأفكار فطرية («انطباعات» هيوم)
اللغوية (تشومسكي)
الأفكار الغريزية
2. بوصفها مذهبا ابستمولوجيا (عن تبرير معتقداتنا):
المعرفة الفطرية:
المتشددة: رفض كلي للإحساسات (الإيلية)
المعتدلة: الإحساسات تقبل جزئيا (ديكارت، ليبنتز)
الأحداس:
المتشددة: رفض كلي للإحساسات (الإيلية)
المعتدلة: الإحساسات تقبل جزئيا (ديكارت، ليبنتز)

أداة مفهومية ضرورية (كانت؛ انظر مثلا العقلانية للغوية التشومسكية)
3. في فلسفة الأخلاق:
الاستدلال العقلي أساسا للأخلاق (كانت)
الحدس أساسا للأخلاق (كانت)
الحدس بمبادئ عامة
الحدس بحقائق أخلاقية مفردة
3. في الدين:
إنكار الوحي
إنكار الدين بوصفه كذلك (المعنى المعتاد «للعقلانية» هنا)

## الميتافيزيقا

1. مواضيع في الميتافيزيقا:
الأحدية والتعددية
الأنطولوجيا (الوجود):
المواضيع المجردة (الكليات)
المقولات (الجواهر، الخصائص، العلاقات، الحوادث):
الحمل، فلسفة اللغة، المنطق (مواضيع مرتبطة)
المواضيع القصدية:
الفينومينولوجيا (موضع مرتبط)
العقل والجسم
الله:
فلسفة الدين (موضوع مرتبط)
الهوية [الهوية الشخصية] (موضوع مرتبط بالعقل والجسم)
السببية:
فلسفة العلم (موضوع مرتبط)
المكان والزمان:
فلسفة العلم (موضوع مرتبط)
الظاهر والواقع
. أنواع المتافيزيقا:
الوصفية ـ التعديلية
المواضيع المرتبطة الأساسية:
المنطق والمنطق الفلسفي ـ فلسفة اللغة ـ فلسفة العقل ـ الفينومينولوجيا ـ فلسفة الدين ـ فلسفة العلم

## الواقعية

1. بوصفها مذهبا في الكليات (تشتمل المقابلة على التصورية، الاسمية، التشابه):
المتطرفة: الأفلاطونية
المعتدلة: دنس سكوت، أرسطو
2. فيما يتعلق بالهوية (أنه بمقدور المرء أن يقول «س هو ص» دون تحديد «س هو ص من حيث كذا») (تشتمل المقابلة على التصورية)
3. فيما يتعلق بالعالم (تشتمل المقارنة على المثالية، الفينومينولوجية):
الواقعية العادية

الواقعية المعيارية: طبيعة المواضيع ترتهن بعلاقتها بأخرى
4. فيما يتعلق بالصدق بوصفه قابلية متعالية للمعرفة (تشتمل المقابلة على ضد ـ الواقعية، اللاواقعية، شبه الواقعية)
5. الأخلاقية (تشتمل المقابلة على الذاتانية، النسبية، الارتيابية)
6. فيما يتعلق بالإدراك الحسي (تشتمل المقابلة على النظريات التمثيلية، أو الواقعية غير المباشرة، المثالية):
الواقعية الساذجة
الواقعية المباشرة (ريد)
الواقعية النقدية
الواقعية المحدثة

## المنطق والمنطق الفلسفي (مواضيع مرتبطة: فلسفة الرياضيات، فلسفة اللغة، فلسفة العلم، مابعد الطبيعة)

الاستنباطي:
المنطق الفلسفي:
1. المنطق اللاصوري [علاقة الحدود المنطقية باللغة العادية]
2. نظرية الدلالة (موضوع مرتبط: فلسفة اللغة):
أنواع الدلالة [معرفي ـ غير معرفي: انفعالي، ووصفي)]
حاملات الدلالة [الألفاظ ـ العبارات ـ الجمل]
أبعاد الدلالة [حرفية ـ مجازية ـ مماثلية]
3. نظرية الصدق:
طبيعة الصدق (المفارقات)
حاملات الصدق
تطبيقية الصدق (ثنائية القيمة، الوسط المرفوع)
4. نظرية الاستلزام:
أنواع الاستلزام [المنطقي ـ المحكم ـ الصوري (رسل، أصبح الآن نادرا) ـ المادي ـ البراجماتي (الاستلزام التحادثي عند جرايس)]
منطق التعلق
(مواضيع مرتبطة: الفلسفة الأخلاقية، نظرية القرار)
5. مابعد المنطق (مواضيع مرتبطة: المنطق الرمزي، نظرية الفئات)
المنطق الرمزي:
المنطق الصوري:
منطق الواجب (موضوع متعلق: نظريةالقرار)
منطق المقاميات (الضرورة المنطقية)
حساب القضايا [المنطق القياسي التقليدي]
المنطق متعدد القيم (موضوع مرتبط تطبيقية الصدق(ثنائية القيمة، الوسط المرفوع))
المنطق الرياضي (موضع مرتبط: نظرية النموذج):
نظرية الفئات (موضوع مرتبط: مابعد المنطق) [الجبر البوليني]
نظرية الإثبات أو مابعد الرياضيات
الاستقرائي:
نظرية الاحتمال
نظرية التدليل
منطق التفسير [الاستدلال التعليلي ـ الغائي ـ نموذج القانون المستغرق (مواضيع مرتبطة: فلسفة التاريخ)]

## فلسفة اللغة

1. افترضات اللغة:

إمكان اللغة الخصوصية

الأفكار الفطرية:

قواسم مشتركة بين كل اللغات [قواسم بنيوية: نماذج التمثيل (تشومسكي) ـ قواسم ميتافيزيقية: دور الفرديات، إمكان لغة تموضع القواسم (ستراوسن)] ـ إمكان لغة الفكر (فودر)

القصدية (موضوع مرتبط: فلسفة العقل):

لغة الحيوان ـ لغة الآلة ـ اللغة والناس

2. طبيعة اللغة:

النحو [البنية التحتية والبنية الفوقية ـ البنية التحتية والصورة المنطقية]

اللغة والأنساق الرمزية الأخرى

اللغة والتأويل: القابلية للترجمة، التحليلية.

3. علم العلامات:

السنتاكس (موضوع مرتبط: المنطق الصوري)

السيمانتكس: نظريات المعنى [الدلالة والصدق ـ الأسماء، الأوصاف والعلامات الإشارية ـ المواضيع والمحاميل: المعنى والإشارة: المغزى والفحوى]

البراجماتكس [أنواع الاستلزام (موضوع مرتبط: نظريات أفعال الكلام)

علم التأويل

المواضيع المرتبطة الأساسية:

المنطق والمنطق الفلسفي، فلسفة العقل، الابستمولوجيا، الفللسفة الأخلاقية، علم اللغة

## فلسفة العقل

1. طبيعة العقل (موضوع مرتبط: الميتافيزيقا):

العقل والجسم (موضوع مرتبط: الميتافيزيقا)

طبيعة النفس: الهوية الشخصية

العقول والآلات

القصدية (الخارجانية، الفردانية)

الوعي:

هل يمكن الاستغناء عنه؟

العلاقات بين الوعي والنزوع الذهني (بما فيه الرغاب والمعتقدات اللاواعية)

2. محتويات العقل:

الأوضاع المعرفية [اليقين ـ الاعتقاد ـ الافتراض ـ التخمين ـ مجرد التسلية]

الأوضاع الانفعالية [المشاعر ـ الانفعالات والأمزجة (هل يمكن الاستغناء عنهما تحليليا؟)

الأوضاع الإرادية (مواضيع مرتبطة: فلسفة الفعل، الإرادة، الحرية والحتمية)

3. معرفتنا بالعقل:

عقل المرء الخاص به

العقول الأخرى

(موضوع مرتبط: الابستمولوجيا)

المواضيع المرتبطة الأساسية:

الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، الفلسة الأخلاقية، فلسفة العلم، فلسة علم النفس، العلم المعرفي، السيبرنتكس، نظرية المعلومات، علم الأعصاب.

## نظريات في العقل والجسم

الثنائية:

ثنائية الجوهر [التفاعلية السببية، بين سلاسل (ديكارت) ـ التناظرية (سببية ضمن السلاسل، تجانس مسبق (ليبنتز)، المناسبية (مالبرانش) ـ تداخل (ستراوسن)]

ترابط ناموسي (موضوع مرتبط: ثنائية خصائص)

ثنائية خصائص (موضوع مرتبط: الأحدية، مذهب حيوية المادة، الأحدية الشذوذية)

الطبائعية البيولوجية (سيرل)

الأحدية:

المادية:

مذهب حيوية المادة

نظريات الهوية [نمط ـ الأحدية الشذوذية (ديفدسون) ـ نموذج عيني]

السلوكية (واتسون)

المادية الاستبعادية (تشرشلاندز)

الوظيفية

نظريات توسطية:

نظرية الجانب المزدوج (اسبينوزا)

الأحدية الطبائعية (جيمس، رسل)

الحيوية الشكلية (أرسطو)

المثالية (بركلي)

## الفلسفة الأخلاقية (علم الأخلاق)

1. النظرية:

مابعد الأخلاق:

طبيعة الأخلاق:

موضوعية الأخلاق (الواقعية الأخلاقية، الذاتانية، النسبية)

طبيعة المسؤولية وعلاقتها بالإرادة الحرة (موضوع مرتبط: فلسفة العقل)

علم النفس الأخلاقي:

الدافعية الأخلاقية (موضوع مرتبط: فلسفة العقل)

نظرية القرار (مواضيع مرتبطة: المنطق، نظرية اللعب)

علم الأخلاق الوصفي

الابستمولوجيا الأخلاقية:

طبيعة المعرفةالأخلاقية [تبرير الرؤى الأخلاقية]

طبيعة البراهين الأخلاقية (موضوع مرتبط: منطق الواجب، المنطق)

علم الأخلاق المعياري:

علم الواجب: مسائل واجبية

علم القيم ومسائل القيمة (موضوع مرتبط: علم الجمال)

موضوع مرتبط: فلسفة علم الاقتصاد

2. التطبيقية:

علم أخلاق المهنة (موضوع مرتبط: فلسفة علم الاقتصاد)

علم الأخلاق القانوني (موضوع مرتبط: فلسفة القانون)

علم الأخلاق الطبي

علم الأخلاق الحيوي
علم أخلاق البيئة (موضوع مرتبط: فلسفة العم)
المواضيع المرتبطة الأساسية:
علم الجمال، فلسفة علم الاقتصاد، الفلسفة السياسية، الفلسة الاجتماعية، فلسفة القانون، فلسفة العقل، المنطق والمنطق الفلسفي.

## فلسفة العلم

1. طبيعة العلم:
طبيعة التطور العلمي:
الثورات العلمية (كون)
المقاربة (موضوع مرتبط: الصدق؛ الميتافيزيقا، الابستمولوجيا)
دور النظريات المدحوضة (بوبر)
غايات العلم:
نظرية (العرفية، الأداتية، الخطئية):
البساطة - الصدق - الاتساق - التفسير - (موضوع مرتبط: منطق التفسير)
عملية التفسير - الفعل - التنبؤ
طبيعة النظريات العلمية (موضوع مرتبط: غايات العلم):
طبيعة النماذج ودورها
العلاقات بين العلوم (مسائل القابلية للرد؛ الفيزاقينية)
القوانين، النظريات، والفروض
العلم والعلم الزائف، العلم والميتافيزيقا: إشكالية التأريف (بوبر)
2. أنماط فلسفة العلم الأساسية:
فلسفة البيولوجيا: النظريات التطورية [أصول الأخروية] - البيولوجيا الاجتماعية - التفسير الوظيفي والغائي - طبيعة الحياة
فلسفة الفيزياء:
الكوزمولوجيا - المكان والزمان - النظرية النسبية - نظرية الكم - طبيعة الممارسات الأساسية: المادة والطاقة (العرفية، الأداتية، الإجرائية) - اللاتحددية
3. أنطولوجيا العلم الكينونات النظرية (موضوع مرتبط: الميتافيزيقا)
4. الميثودولوجيا:
الاستقراء وافتراضاته: انتظام الالطبيعة
النهج الاستنباطي - الفرضي
التدليل والتعزيز: الاحتمال
الإبطالية (الخطئية)
الملاحظة والتجربة
الملاحظة والنظرية: مسألة الأولوية (بوبر)
مسائل القياس [الكمي] (الإجرائية)
المواضيع المرتبطة الأساسية:
الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، النطق والمنطق الفلسي، فلسفة علم الاقتصاد، فلسفة التاريخ، الفلسفة الاجتماعية.

## الفلسفة السياسية

1. مسائل التبرير:
تبرير للملكية
تبريرات وجود الدولة أو نمط الدولة [مقاصد الدولة ـ أساس الدولة]
تبريرات السلوكيات الخاصة:
بالدولة:
للمواطنين: [احترام الحريات المدنية ـ حقوق المواطنة ـ العقاب ـ الهجرة]
للأجانب: لدول الأجنبية (موضوع مرتبط: القانون الدولي) [علاقات تجارية ـ الحرب ـ حقوق الوطن]
لأفراد أجانب [الهجرة للدولة ـ حقوق المواطنة ـ الطرد]
2. مسائل التحليل:
السلطة والامتثال
الأيديولوجيا
السيادة [موضعها ـ طبيعتها ـ طبيعة الدولة: أنواع الدستور:
الديمقراطية ـ حكم الأقلية ـ حكم الأمجاد ـ حكم الأثرياء ـ الطغيان (الدكتاتورية) ـ النظام الاستبدادي
المواضيع المرتبطة الأساسية:
الفلسفة الأخلاقية، الفلسفة الاجتماعية، فلسفة علم الاقتصاد، فلسفة القانون، العلوم السياسية.

## النظريات السياسية

1. الأيديولوجيات السياسية:
طائفة الجناح اليساري [الشيوعية، الاشتراكية الديمقراطية ـ الليبرالية ـ المحافظية ـ الفاشية]
طوائف أخرى
النقابية
2. القيم السياسية:
العدالة الداخلية [الدولة والمواطنون]، العدالة الخارجية [بين الدول]
الحرية [الحرية من، الحرية في]
الحرب:
الزيادة إلى الحد الأقصى (بنتام)
المساوتية [المساواة في إشباع الحاجات، المساواة في الأشياء الخيرة، المساواة في الفرص]
3. الأقطاب السياسية:
الليبرالية/ السلطوية ـ الليبرالية/ المساواتية ـ المساواتية/ البنى الهرمية ـ الملكية العامة/ الخاصة ـ الجماعية (روسو/ ماركس، الفردانية (لوك))
4. الدفاع عن أنواع الدستور:
العدالة [العقد]
الغايات [دفاع خارجي ـ دولة الحد الأدنى ـ المساواتية، صون الحقوق، دولة الحرب].

# ملحق 3
# جدول زمني للفلسفة

محتم على جدول من هذا القبيل أن يعكس عشوائية بعينها. العمود الأيمن يمثل الفلاسفة أو الحوادث الفلسفية المهمة. ثمة محاولة أجريت لسرد الفلاسفة في قائمة وفق ترتيب إنتاجهم لأعمالهم الرئيسة أو تأثيرهم الأساسي؛ عادة ما يرصد الفيلسوف مرة واحدة، إبان أوج نشاطه أو تأثيره. طرحت العناوين باللغة الأكثر ألفة. اعتبارات مشابهة تسري على العمود الأيسر، الذي يورد، بقدر أعظم من العشوائية، وقائع أو شخصيات عامة، جزئيا لطرح إطار زمني عام وجزئيا لاختيار أشياء قد تعتبر متعلقة بتطور الفلسفة. غير أنه محتم على الارتباط بين العمودين أن يكون تقريبيا. (أعد الجدول الزمني أي.ر. ليسي.)

| | | |
|---|---|---|
| 600 ق.م. | أول ازدهار للفلسفة اليونانية (طاليس، انكسمندر، انكسمانس) خلال القرن السادس في مدينة ميليتوس في آسيا الصغرى.<br>أسس فيثاغورس وأتباعه حركة دينية في جنوب إيطاليا<br>اكسينوفانس ينتقد دين أحد الأديان المشبّهة<br>هرقليتس يدافع عن ميتافيزيقا جريئة في افيئوس | زرادشت نحو 630–نحو 553<br>كسوف شمسي، يزعم أن طاليس قد تنبأ به، عام 585<br>بداية الرياضيات اليونانية، تعزى إلى طاليس<br>بوذا نحو 563–؟<br>أول نسخة منظومية من الإلياذة والاوديسا (ربما ألفت قرنين أو ثلاثة قبل ذلك)<br>كلستينز يطرد الطغاة من أثينا 510، ويطبق الديمقراطية 508 |
| 500 ق.م. | بارمنيدس يناقش النهج الفلسفي في قصيدة<br>كونفوشيوس نحو 557–479<br>ليو تسو يؤسس الطاوية<br>زينون الإيلي يطور أفكار بارمنيدس<br>امبيديكلس في صقلية؛ انكساجوراس في أ ثينا، ميليسوس في ساموس<br>براتوجوراس،السفوسطائي القيادي، يزور أثينا<br>ديمقريتس يطور ذرية مبكرة<br>سقراط (496–399) | ثورة الأيونيين ضد الفرس 499–494<br>حروب الفرس توحد اليونان، مؤقتا؛ فارس تهزم فعليا في 579<br>المحارب القديم ضد الفرس، اسكيلاوس، يصبح أول كاتب دراما أوربي عظيم<br>أثينا تؤسس رابطة ديلاين للتحصن ضد فارس، لكنها توظفها لأغراض امبريالية (وتمول تشييد البارثينون، الذي انتهى بناؤه 438)<br>العصر البيركلي نحو 460–429 الذي انتهى بطاعون أمات بيركلس<br>سوفكليس يكتب تراجيديات تحصل على جوائز من 548 حتى وفاته في 406<br>محاولة أجهضت لتأسيس مستعمرة بنهيلية في ثوري بإيطاليا 444، حيث استضيف براتوجوراس ا لكتابة قانونها<br>هيرودوت يعرض بانورما للعالم المعروف لليونان في تواريخه<br>الحرب البولينية بين اسبرطة وأثينا، 431–404، تنتهي بهزيمة أثينا، لكنها سرعان ما تستعيد قواها<br>أقدم رسالة طبية من عدة رسائل كتبها أبوقراط (نحو450–نحو370)<br>تراجيديات يوربيدس تنبئ عن تأثير سفسطائي<br>ارستوفانس يسخر من سقراط في مسرحيته الكوميدية Clouds<br>ثيوسيدس يتقصى السلوك والدافع السياسي في تاريخه |

| | | |
|---|---|---|
| 400 ق.م. | وفاة سقراط، 399، حدث أثر كثيرا على أفلاطون وآخرين<br>تشكيل «المدارس السقراطية» (الميغارية، الكلبية، القورينائية)<br>افلاطون (427–347) يؤسس الاكاديمية نحو 380<br>كتاب افلاطون Republic نحو 380–370<br>ديوجين الكلبي نحو 400–نحو325<br>أرسطو (384–322) يدخل الأكاديمية 367، يعطي دروسا خصوصية للاسكندر نحو343–339، يؤسس اللوقين، ويؤلف العديد من الكتب نحو350–323<br>رئاسة الأكاديمية تؤول إلى سبيوسبس 347، ومن بعده اكسينوقراط<br>ثيوفراستس (خلف أرسطو في اللوقين) 370–نحو288<br>بيرون المرتاب نحو365–نحو275<br>ابيقور (341–270) يؤسس المدرسة الأبيقورية<br>زينون سيتيوم (355–263) يؤسس المدرسة الرواقية | بنتاتيوش العهد القديم يحصل على صياغة محددة<br>اكسانوفون (نحو428–نحو354)مؤرخ وأحد مصادر معرفتنا بسقراط<br>ازدهار الرياضيات اليونانية بسبب ثودورس وثياتوتس<br>ازدهار الخطابة اليونانية بسبب اسكوراتوس، ديموسثن، استشينز<br>ارستوكسنوس منظّر الموسيقا اليونانية<br>معركة تشاريونا الثانية 388 واستقلال دول المدن في اليونان، التي اصبحت بعد ذلك تحت حكم المقدونيين<br>تحول الكوميديا اليونانية، خصوصا مع ميناندر، من الهزل السياسي والاجتماعي إلى المحلي<br>الاسكندر يخلف فيليب المقدوني 336<br>موت الاسكندر 323<br>نشاط اقليدس عالم الهندسة |
| 300 ق.م | منشيوس (نحو372–289) وتشانج تزو ينشطان<br>ارسكيلاوس (نحو316–نحو242) يؤسس «الاكاديمية الوسيطة»، التي تمثل المنافس الارتيابي للرواقيين<br>كلينثس وكريسبوس (نحو380–207) رئيسا المدرسةالرواقية الثاني والثالث | ارستاركوس يطرح فرض مركزية الشمس<br>كتابة سبتيوجنت (الصيغة اليونانية من العهد القديم)<br>العالم المهندس ارشميدس نحو287–212 (قتل بعد سقوط سيراكوس)<br>اسوكا امبراطورا ومشرعا للقوانين في الهند<br>اراتوسثين (نحو276–194) يقترح تقديرا جيدا لمحيط الارض<br>هانيبال في إيطاليا؛ يهزم في النهاية في زاما (قرب قرطاجة) 202 |
| 200 ق.م. | كارنيدس (نحو214–نحو129) يؤسس «الاكاديمية الجديدة»، مواصلا التراث ا لارتيابي<br>بتنيوتس الرواقي نحو185–109 | احتلال وسلب كورنث من قبل روما ينهي أخيرا استقلال اليونان عن روما 146<br>إصلاحات سياسية يحاول الجراشتشيون القيام بها في روما |
| 100 ق.م. | بوسيدونس الرواقي نحو135–نحو51<br>شيشرون 106–43<br>ليقريطس (98–نحو51) ينشر صياغة شعرية للأبيقورية نحو60 | جلب أعمال أرسطو إلى روما عن طريق سولا 84، ثم قيام اندرونيكوس عقب ذلك بتحريرها<br>ثورة العبيد وبداية الحرب الأهلية 49<br>قيصر يعبر الريبكون ويبدأ الحرب الأهلية 49<br>تبني التقويم الجولياني 54<br>تدمير مكتبة الاسكندرية كليا أو جزئيا 47<br>معركة اكتيوم تنهي الجمهورية الرومانية واستقلال مصر (حيث حل الطرفان المتنازعان، انتونيو وكليوبترا)، وبذا انتهى العصر الهلينستي أو عهد الاسكندرية، 31<br>اوجستان أو العصر ا لذهبي للأدب الروماني: فرجيل، ليفي، اوفي، وآخرون |
| ق.م. – ب.م | سينيكا نحواق.م.–65ب.م.<br>بداية فلسفة نايايا (المدرسة الهندوسية المنطقية) في الهند | المسيح عيسى 4ق.م.–نحو29ب.م.<br>موت أوغسطس 14؛ خلفه تيبيروس<br>نيرون (الامبراطور 54–68) يأمر بانتحار سينيكا ومحاكمة المسيحيين<br>موت الطبائعي بليني الأكبر إبان اضطرابات فسيوفيس التي دمرت بومباي 79<br>بداية العصر الفضي للأدب الروماني: تاسيتوس، سيوتنيس، بلني ا لأصغر، مارتيال، جوفينا، كونتيلان، وآخرون<br>بلوتارخ تشاريونا المؤرخ اليوناني<br>تارجران (الامبراطور 98–117) يبسط نفوذ الامبراطورية الرومانية بحيث تصل إلى أوسع نطاق لها |
| 100 | ابيكتيتوس نحو55–135<br>ماركوس اوريليوس 21–80 | كاتب الموسوعة الطبية جالينوس 29–99 |
| 200 | تدشين البوذية الماهاينية ناجرجونا<br>الكسندر افروديسيس يحاضر في أثينا<br>سيكتوس امبيريكوس ينشط<br>أفلوطين (202–نحو269) يطرح الأفلاطونية المحدثة<br>فرفريوس نحو232–نحو305 | اوريجين (نحو185–254) يحاول التوفيق بين المسيحية والفلسفة الأفلاطونية عبر تاويل الإنجيل<br>ديوجين ليوريتس، وهو مصدر مهم لتاريخ الفلسفة، يكتب<br>ماني يؤسس الدين المانشيني<br>بداية غزو الامبراطورية الرومانية من قبل الشرق الشمالي<br>تقسيم الامبراطورية الرومانية بداية إلى شرق وغرب على يد الديلوكاتيين 285 |

| | | |
|---|---|---|
| 300 | | تأسيس القسطنطينية 324، حيث حلت محل الامبراطورية الرومانية 331<br>مجلس نيكايا الأول يدين اريانس (الذي أكد وحدة الله بحيث أعطى المسيح منزلة ثانوية) في صالح اثانيسيوس 325<br>بدأت الكتب تحل محل لفائف البردي نحو360<br>الامبراطورية الرومانية تقسم أخيراً إلى شرق وغرب عقب وفاة ثيوديسيوس 395 |
| 400 | أوغسطين (354–430) يؤلف أعماله الأساسية<br>بروكلوس نحو 410–85 | سقوط الامبراطورية الرومانية في يد الألمان تحت حكم اوديسر 476<br>أول انقسام بين الكنائس الشرقية والغربية 484 |
| 500 | بوثيوس نحو480–524<br>فيلوبنوس (نحو490–570) وسيمبليسيوس ينشطان، والأخير يبدأ آخر افلاطونية محدثة أساسية، في حين يعين الأول على إحلال المسيحية محل الأفلاطونية المحدثة في الاسكندرية | مجموعة جون ستوبيوس الأدبية، وهي تحتاز على بعض الأهمية بوصفها مصدرا لتاريخ الفلسفة<br>إغلاق المدارس الأثينية على يد جوستنيان 529<br>سيمبلسيوس يهاجر مؤقتا إلى فارس<br>جستنيان ينشر القانون التشريعي |
| 600 | | الهجرة: انتقال محمد (570–632) من مكة إلى المدينة، 622؛ بداية التقويم الإسلامي<br>الإسلام يحل بديلا عن الزرادشتية في فارس 641<br>النسطوريون يترجمون الفلاسفة اليونانيين القدامى إلى السريانية |
| 700 | | الامبراطورية الإسلامية تبلغ مداها، حيث دمشق عاصمتها الأولى، ثم بغداد<br>بداية العلوم والفلسفة العربية في بغداد<br>الأرقام «العربية» (في الواقع هندية) تعرف في بغداد 760 |
| 800 | الكندي نحو801–66<br>جون سكوتس اريجينا ينشط | تتويج شرلمان في ايكس (اليكيني) بوصفه أول امبراطور روماني ديني<br>إحياء التعليم التقليدي في أيكس |
| 900 | الفرابي 870–950 | تأثير البوذية في الهند يشرع في التدهور<br>بداية استعادة المسيحيين لاسبانيا<br>قرطبة تصبح مركز الثقافة العربية في أسبانيا، حيث أسست جامعة 968 |
| 1000 | ابن سينا 980–1037<br>ابن جبرول 1020–نحو1070<br>أنسلم 1033–1109<br>الغزالي 1058/9–1111<br>بداية ترجمة أعمال الفلاسفة العرب إلى اللاتينية | هزيمة النورمانيين لإنجلترا 1066<br>جلب الطب اليوناني إلى الغرب عبر قسطنطين الأفريقي 1071<br>أول حملة صليبية يشنها البابا اربان الثاني 1095 |
| 1100 | أبيلارد 1079–1142<br>ابن رشد 1126–98<br>ابن ميمون 1125–1204 | أول جامعة أوربية حديثة تؤسس في بولونيا 1113<br>العرب في أسبانيا يصنعون الورق 1150<br>جامعة باريس تؤسس 1150<br>جامعة اكسفورد تؤسس 1167<br>اغتيال توماس بيكيت في كانتبري 1170 |
| 1200 | البرت العظيم نحو1200–80<br>روجر بيكون نحو1214–نحو1292<br>بونافنتورا 1221–74<br>توما الأكويني نحو1224–74<br>دنس سكوتس نحو1266–1308 | فرانسس أسس 1182–1226<br>ماجنا كراتا 1215<br>جنكز خان (نحو1162–1227) يؤسس الامبراطورية المغولية<br>الحملة الرابعة تحتل القسطنطينية 1204، بحيث تسنى الحصول على الأعمال اليونانية<br>سقوط قرطبة في يد اسبانيا 1236 |
| 1300 | وليام أوكام نحو1285–نحو1349 | دانتي (1265–1321)، أحد أقدم الكتّاب بالإيطالية بدلا من اللاتينية، يكتب ا لكوميديا الإلهية<br>الموت الأسود يدمر أوربا، حيث يأتي على ثلث السكان الإنجليز 1347–51<br>بوكاتشيو (1313–75) ينشر Decameron 1348-53<br>تشوسير (1340–75) يكتب The Canterbury Tales |

| | | |
|---|---|---|
| 1400 | نيكولس كوستا نحو1400–64<br>مارسيليو فيشينو 1433–99 | سقوط القسطنطينية في يد العثمانيين 1453، وإنهاؤها العصر البيزنطي<br>كاتسون يطبع كتاب تشوسير The Canterbury Tales 1477<br>سقوط غرناطة في يد الأسبان، منهية قوة الموريين في أسبانيا 1492<br>كولمبوس يعبر الأطلنطي 1492 |
| 1500 | اراسموس 1465–1536<br>ميكيافيللي (1469–1527) يكتب الأمير 1513<br>سوريز 1548–1607 | ليناردو دافنشي 1452–1519<br>رافائيل 1483–1520<br>مايكل آنجلو 1475–1564<br>باركليسوس الفيزيائي والكيميائي 1493–1541<br>لوثر (1483–1536) يبدأ الإصلاح في وتنبرج 1517<br>رابيليس (1494–1553) ينشر Pantagruel 1532<br>القديس انجاتيوس لويولا يؤسس جماعة المسيح 1534<br>كوبرنيكس (1473–153) ينشر نظرية مركزية الشمس 1541–3<br>كالفان 1509–64<br>مونتاني (1533–92)<br>تتويج الملكة اليزابيث 158<br>اختراع أول مقراب على يد جانسن 1590<br>جاليليو يخترع الترمومتر<br>صدور مرسوم نانتس، الذي يسمح باعتناق البروتوستنتية الفرنسية (الهوغونوتية)، من قبل هنري الرابع 1598<br>شكسبير (1564–1616) يكتب هاملت نحو 1600 |
| 1600 | فرنسيس بيكون (1561–1626) ينشر Advancement of Learning 1605، Novum Organum 1620<br>بدأت الفلسفة تكتب باللغة المحلية عوضا عن اللاتينية<br>جاسندي 1592–1655<br>ديكارت (1569–1650) ينشر Meditations 1641، Principles of Philosophy 1944<br>هوبز (1588–1679) ينشر Leviathan 1651<br>اسبينوزا (1632–77) ينشر Ethics 1677<br>أفلاطوني كيمبردج (وتشكوت 1609–83، مور 1614–87، كدورث 1617–88، وآخرون) ينشطون<br>لوك (1632–1704) ينشر Essay Concerning Human Understanding 1969، Two Treatises of Government 1960<br>مالبرانش (1628–1715) ينشر De la recherche de la verite 1674 | الهولنديون يخترعون التلسكوب 1600<br>برونو (ولد عام 1548) يتهم بالهرطقة ويحرق من قبل محاكم التفتيش 1600<br>كبلر (1571–1630) يكتشف الافلاك الاهليلجية للكواكب<br>هارفي يكتشف الدورة الدموية 1628<br>الحكم على جاليليو من قبل محاكم التفتيش 1633<br>تاسيس جامعة هارفارد 1639<br>الحرب الأهلية الإنجليزية 1642–6<br>لويس الرابع عشر (1638–1715) يصبح ملك فرنسا 1643<br>تنفيذ حكم الإعدام في تشارلز الأول، حيث بدأت فترة الكومنويلث تحت حكم الطهرانيين في بريطانيا التي استمرت 11 عاما<br>ازهار الدراما الفرنسية مع كورنيل (1606–84)، موليير (1622–73)، راسين (1639–99)<br>الطاعون في انجلترا 1665<br>حريق لندن الكبير 1666<br>ملتون (1608–74) ينشر Paradise Lost 1667<br>اضمحلال اللاتينية بوصفها لغة يتقنها المثقفون<br>بنيان (1628–88) ينشر The Pilgrim's Progress1678-84<br>نيوتن ينشر Principia 1687<br>«الثورة المجيدة» تخلص بريطانيا من ملكيات ستيوارت<br>دريدن (1631–1700)، شاعر، كاتب دراما، وناقد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1700 | | لبينتز 1646–1716<br>فيكون 1668–1744<br>شافتسبري (1671–1713) ينشر Characteristics 1711<br>بـركـلـي (1685–1753) يـنـشـر Principles of Human Knowledge 1710، Three Dialogues 1713<br>هتشسون (1694–1746/7) ينشر Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Vitrue 1725<br>بـتـلـر (1692–1752) يـنـشـر The Fifteen Sermons 1726، Analogy of Religion 1736<br>جوناثان ادواردز 1703–58<br>هـيـوم (1711–76) يـنـشـر A Tratise of Human Nature 1739، An Enquiry Concerning Human Understanding 1748، An Enquiry Concerning the Principles of Morals 1751<br>رتشارد بيرس (1723–91) ينشر A Review of the Principal Questions of Morals 1758<br>آدم سـمـث (1723–90) يـنـشـر The Theory of Moral Sentiments 1759، Wealth of Nations 1776<br>روسو (1712–78) ينشر Le Contract Social 1762<br>بـنـتـام (1748–1832) يـنـشـر A Fragment on Government1776، An Introduction to the Principles of Morals and Legislation 1789<br>كونديلاك 1715–80<br>كانت (1724–1804) ينشر Critique of Pure Reason 1781، Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals 1785، Critique of Judgement 1790<br>ريـد (1710–96) يـنـشـر Essays on the Active Powers of Man 1788<br>كوندرسيه 1743–94<br>فيخته 1762–1814 | فهرنهايت (1686–1736) يخترع الترمومتر الزئبقي 1714<br>بوب (1688–1744)، شاعر وناقد اجتماعي<br>ديديرو (1713–84) يبدأ عمله في Encyclopedie 1745<br>الرياضي دي المبرت (1717–83)<br>مونتسكيو (1689–1755) ينشر De l'esprit des lois 1748<br>نشر Encyclopedie 1751-80<br>زلزال لشبونة 1755 (أشار إليه فولتير وآخرون في نقاش العدالة الإلهية)<br>فولتير (1694–1778) ينشر Candide 1759<br>سوسملخ يدشن دراسة علم الإحصاء 1761<br>صـمـوئـيل جـونـسـون (1709–84) يـنـشـر Dictionary of the English Language 1755-73<br>كوك (1728–79) يكتشف أستراليا 1770<br>حزب الشاي بوسطن 1773<br>وات (1738–1819) يخترع محرك البخار، رائد الثورة الصناعية<br>الإعلان الامريكي للاستقلال 1776<br>لافوازيه (1743–94) يحلل الهواء إلى اكسجين ونيتروجين، مفتتحا الطريق لتقويض نظرية الفلجستون في الاحتراق (المهيمنة منذ بداية القرن) 1777<br>ممارسة التنويم المغناطيسي في باريس 1778<br>الثورة الفرنسية 1789<br>بـرك (1729–97) يـنـشـر Reflections on the Revolution in France 1790<br>توم بين (1737–1809) ينشر The Rights of Man 1791-2، The Age of Reason 1794-5<br>بنجامين فرانكلين 1752–1828<br>عهد الرعب الفرنسي تتبعه حروب نابليون<br>جوته 1749–1832<br>شلر 1759–834<br>مـالـثـوس (1766–834) يـنـشـر Essay on the Principle of Population 1798 |

1800

دالتون (1766–1844) يطرح النظرية الذرية نحو 1800
وردزورث 1770–1850
كولريدج 1772–1834
توماس جفرسون (1743–1836) ثالث رؤساء الولايات المتحدة 1801–9
معركة واترلو تجلب استقرارا نسبيا إلى أوربا 1815
بيرون 1788–1824
شيلي 1792–1822
ريكاردو يكتب في علم الاقتصاد 1809–17
لامارك (1744–1829) يقترح نظرية وراثة الخصائص المكتسبة
تطوير هندسات لاإقليدية على يد لوبشفسكي (1793–1856) ورايمان (1826–66)
فارادي (1791–1867) فيزيائي تجريبي
كارنوت (1796–1832) يطرح قانون الديناميكا الحرارية الثاني
كارلايل (1759–1841) ينشر The French Revolution 1837
فروع الشركات البرطانية تتوسع بحيث تضم الطبقة المتوسطة من الذكور 1832، والكثير من طبقة العاملات 1867
ديكنز 1812–70
أخوة قبل الرافاليتية تؤسس على أيدي هنت، ميليس، روزتي 1848
اضطراب عظيم في باريس. تنازل لويس - فيليب عن العرش وانتخاب لويس - نابليون رئيسا
العرض الكبير في لندن 1851
ثورو 1817–62
دستوفسكي 1821–81
روكسن (1819–1900) ينشر Modern Painters (1843-60)
حرب كريمين 1854–5
جورج إليوت 1819–80
قمع تمرد هندي 1857
دارون ينشر The Origins of Species 1859
الحرب الأهلية الأمريكية 1861–5
الكاردينال جي.هـ. نيومان ينشر Apologia pro vita mea 1864
كوربت (1819–77) يروج للحركة الواقعية في الرسم
حصول المرأة على حق التصويت في ولاية وايومنج الأمريكية 1869
الحرب الفرنسية الاسبانية 1870–1
ماثيو آرنولد 1822–88
تولستوي 1828–1910
وليام تومسون، لورد كلفن (1824–1907)، عالم فيزياء
ماكسويل (1831–74) يوحد الكهرباء والمغناطيسية 1873
معارض انطباعية في باريس 1874–86
تجربة ميشلسون - مورلي تبين أن سرعة الضوء لا تتأثر باتجاه سيرها، 1888 وبعدها
أوسكار وايلد 1854–1900

مين دي بيران 1766–1824
شلايرماخر 1768–1834
هيجل (1770–1831) ينشر The Phenomenology of Mind 1807
جيمس مل 1773–1835
شلنج 1775–1854
شوبنهور (1788–1860) ينشر The Will World as Will and Representation 1819
جون أوستن (1790–1859) ينشر The Province of Jurisprudence Determined 1832
كونت 1798–1857
فويرباخ 1804–72
هاملتون (1788–1856) فيلسوف ينقده جي.س. مل
هويل 1794–1866
جون ستيوارت مل (1806–73) ينشر A System of Logic 1843، On Liberty 1859، Utilitarianism 1863
كيركجرد 1813–55
إنجلز (1820–95) ينشر The Condition of the Working Class in England 1845
ماركس (1818–83) ينشر The Manifesto of the Communist Party (بالاشتراك مع إنجلز) 1848، Das Kapital 1867، 1885، 1893
امرسون 1803–82
سبنسر 1820–1903
دلتاي 1833–1911
سدجوك (1838–1916) ينشر The Science of Mechanics (1883، Popular Scientific Lectuers 1894 و1896)
برنتانو (1838–1917) ينشر Psychology from an Empirical Standpoint 1874، The Origin of our Knowledge of Right and Wrong 1899
بيرس 1834–1914
نيتشه (1844–1900) ينشر Thus Spoken Zarathustra 183-5، Beyond Good and Evil1866
وليام جيمس (1842–1910) ينشر The Principles of Psychology 1890، The Varieties of Religious Experience 1902، Pragmatism 1907
كانتور 1845–1914
برادلي (1846–1924) ينشر Appearance and Reality 1893
فريجه (1848–1925) ينشر The Foundations of Arithmetics 1884، "On Sense and Reference" 1892
بوانكريه 1854–1912
هوسرل (1859–1983) ينشر Philosophy of Arithmetic 1891، Logical Investigations 1900-1، Cartesian Meditations 1931
برجسون (1859–1941) ينشر Time and Free Will 1889، Matter and Memory 1896، Creative Evolution 1907، Two Sources of Morality and Religion 1932
ديوي 1859–1952

1900

حرب بوير 1899–1902

فرويد (1856–1939) ينشر The Interpretation of Dreams 1900، Psychopathology of Everyday Life 1905، Totem and Taboo 1913

مجموعة بلومزبري من المثقفين تشتمل على آل وولف، آل بل، جي.م. كينز، ليتون ستراتشي، إي.م. فروستر، إلخ.، وقد تأثرت بكتاب مور Principia Ethica 1903، تأسست نحو 1905

انشتين (1879–1955) يستحدث النظرية النسبية الخاصة 1905

بوهر (1885–1962) ينشر نظرية ذرة الهيدروجين 1913

الحرب العالمية الأولى 1914–18

اينشتين (1879–1955) يطرح نظرية النسبية العامة 1915، التي دلل عليها كسوف 1919

ينج عالم النفس 1875–1961

لينين (1870–1924) يسيطر فكريا على الثورة البلشفية في روسيا 1917، حيث دشن الشيوعية هناك

معاهدة فرساي تفرض تعويضات معوقة على ألمانيا 1919

جي.م. كينز (1883–1946) ينشر The Economic Consequences of the Peace 1919؛ بداية علم الاقتصاد الكينزي

موسيليني (188301945) يشكل الحكومة الفاشية في إيطاليا 1922

ت.س. إليوت (1888–1965) ينشر The Wast Land 1922

جيمس جويس (1882–1941) ينشر Ulysses (أحرقها مكتب بريد امريكي) 1922، Finnegan's Wake 1939

إضراب عام في بريطانيا العظمى يتم تقويضه 1926

تروتسكي (1879–1940) يطرد من الحزب الشيوعي الروسي 1927

مبدأ اللاتيقن لهايزنبرج 1927

ادنجتون (1882–1944) ينشر The Nature of the Physical World 1928

فلمنج (1881–1954) يكتشف البنسلين 1928

الكساد الاقتصادي يضرب أوربا وأمريكا 1929

انتخاب روزفلت رئيسا للولايات المتحدة 1932

كارل بارث، عالم اللاهوت، 1886–1968

هتلر (1889–1945) يستلم السلطة ويضم النمسا عام 1938، مسببا نفي الكثير من المثقفين بما فيهم الفلاسفة

ألين تورنج (1912–54) يتصور آلة حاسوبية رقمية كونية

فرانكو (1892–1975) يحصل على السلطة في أسبانيا عقب الحرب الأهلية 1936–9

اتفاق ميونخ يوفر «السلام في عصرنا» 1938

معاهدة الألمان مع الروس 1939

الحرب العالمية الثانية، التي انتهت بالقنبلة الذرية، 1939–45

أورويل (1903–50) ينشر Animal Farm 1945، Ninteen Eighty-Four (كتبت عام 1948) 1949

حكومة العمال تقوم بإجراءات اشتراكية في بريطانيا العظمى 1945–51

كامو (1913–60) ينشر L'Etranger 1946

«الستارة الحديدية» سماها تشرشل 1946

أول اجتماع للجمعية العامة للأمم المتحدة 1946

الهند تحصل على الاستقلال 1947

ماهاتما غاندي (ولد 1869) يغتال 1948

طرح كوزمولوجيا «الوضع المستمر» 1948

الشيوعيون تحت قيادة ماوتسي تونج يتولون السلطة في الصين 1948

الحرب الكورية 1950–3

جوزيف ماكارثي (1908–57) يقوم بحملة ضد الشيوعيين في الولايات المتحدة الأمريكية 1950–4

ماينونج (1853–1920) ينشر On Assumptions 1902، "On the Theory of Objects" 1904

كروتشه (1866–1952) ينشر Aesthetics 1902

شلر 1874–1928

مور (1873–1958) ينشر Principia Ethica 1903، "Refutation of Idealism" 1903

رسل (1872–1970) ينشر The Principles of Mathematics 1903، Principia Mathematica (بالاشتراك مع وايتهد) 1910–13، Our Knowledge of the External World 1914

سانتيانا 1863–1952

الكسندر (1859–1938) ينشر Space, Time and Diety 1920

مكتاجرت (1866–1925) ينشر The Nature of Existence 1921

فتجنشتين (1889–1951) ينشر Tractatus Logico-Philosophicus 1921

شلك 1882–1936

رامزي 1903–30

برود (1887–1971) ينشر The Mind and its Place in Nature 1925، Five Types of Ethical Theory 1930

هيدجر (1889–1976) ينشر Sein und Zeit 1927

وايتهد (1861–1947) ينشر Process and Reality1929

كارناب (1891–1970) ينشر Der Logische Aufbau der Welt 1928، The Unity of Science 1932، Meaning and Necessity 1974، Logical Foundations of Probability 1950

جودل (1906–78) ينشر مبرهنات اللاتمام 1931

ماريتين 1882–1973

ياسبرز 1883–1969

بشلار 1884–1962

مارسل 1899–1973

رايكنباخ 1891–1953

ه.ه. برايس (1899–1984) ينشر Perception 1932

بوبر (1902–94) ينشر The Logic of Scientific Discovery 1935، The Open Society and its Enemies 1945

آير (1910–89) ينشر Language, Truth and Logic 1936

كولنجوود (1889–1934) ينشر An Essay on Metaphysics 1940

مارلو-بوينتي (1908–61) ينشر La Structure du comportement 1942، La Phenomenologie de la perception 1945

سارتر (1905–80) ينشر L'Etre et le neant 1943

رايل (1900–76) ينشر The Concept of Mind 1949

دي بوفوار تنشر Le Deuxieme Sexe 1949

كواين (1908) ينشر Methods of Logic 1950، From a Logical Point of View 1952، World and Object 1960

تارسكي 1902–83

هير ينشر The Language of Morals 1952

| | | |
|---|---|---|
| 1900 | ستالين (ولد 1879) يتوفى عام 1953<br>روسيا تقمع الثورة في المجر 1956<br>روسيا تصنع أول قمر صناعي 1957<br>تشومسكي (ولد 1928) ينشر Syntactic Structures 1957<br>تاسيس السوق الاوربية المشتركة 1958<br>كاسترو يصبح قائد كوبا 1959<br>تشييد حائط برلين 1961<br>ازمة كوبا تهدد بحرب نووية 1962<br>مستشارون عسكريون امريكان في فيتنام 1962<br>اغتيال ج.ف. كيندي 1963<br>حملة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الامريكية<br>رسل ينشط في الحملة ضد الردع النووي البرطاني<br>توسع الجامعات البريطانية خلال الستينيات<br>حرب الايام الستة بين العرب وإسرائيل 1967<br>القوات الروسية تقمع «ربيع براغ» 1968<br>ثورة الطلاب في باريس وأماكن أخرى 1968<br>حصول المرأة على حق التصويت في سويسرا 1971<br>انسحاب القوات الامريكية من فيتنام 1971<br>عودة أسبانيا إلى الديمقراطية 1975<br>«التاتشرية» في بريطانيا بعد انتصار المحافظين في الانتخابات 1979<br>الحرب في أفغانستان بين القوات الروسية وعصابات المجاهدين 1979–89<br>إضراب في موقع لصناعة السفن في بولندا يفضي إلى تسوية حقوق العمال وتشكيل كونفدرالية اتحاد التضامن 1980<br>وفاة معتصمي آ.ر.أي. المضربين عن الطعام 1981<br>حزب الخضر الالماني يفوز بأول كراسي في البرلمان 1983<br>جون بول الثاني يصبح أول بابا يزور معبدا يهوديا<br>حملات جورباتشوف لـ ) glasnostالانفتاح) في الاتحاد السوفيتي 1987،<br>انهيار الشيوعية في الاتحاد السوفيتي واوربا الشرقية 1989، يتبعه تشظي سياسي وتحرر فكري<br>حرب المائة يوم ضد العراق من قبل قوات الامم المتحدة (امريكية اساسا) 1991<br>نيلسون مانديلا ينتخب رئيسا في أول انتخابات تمثيلية شاملة في جنوب افريقيا 1994<br>نزع سلاح شمال ايرلندا يبدأ 1994، بعد 25 عاما. | كتاب فتجنشتين Philosophical Investigations ينشر بعد وفاته 1953<br>تطور «المادية الاسترالية» في الخمسينيات<br>جودمان (ولد 906) ينشر Fact, Fiction, and Forecast 1955<br>ماركوز (1898–1979) ينشر Eros and Civilization 1955<br>تشرش 1903–<br>تشزم (ولد 1916) ينشر The Philosophy of Perception 1957<br>أدورنو 1903–69<br>ريكوبير 1913–<br>ب.ف. ستراوسن (ولد 1919) ينشر Individuals 1959<br>جادامير (ولد 1900) ينشر Truth and Method 1960<br>فوكو (1926–84) ينشر Histoire de la folie 1961<br>كون (ولد 1922) ينشر The Strcture of Scientific Revolutions 1962<br>How to do Things with و Sense and Sensibilia Words لج.ل. اوستن (1911–60)، نشرا 1962<br>هابرماس (ولد 1929) ينشر Theorie und Praxis 1963<br>الثوسير (ولد 1918) ينشر Pour Marx 1965<br>دريدا (ولد 1930) ينشر L'Ecriture et la difference 1967<br>ديفدسون (ولد 1917) ينشر "Truth and Meaning" 1967، "Mental Events" 1970<br>برلن (ولد 1909) ينشر Four Essays on Liberty 1969<br>بتنام 1926–<br>كربكي (ولد 1940) ينشر "Naming and Necessity" 1972<br>راولز (ولد 1921) ينشر A Theory of Justice 1972<br>دمت (ولد 1925) ينشر Frege: Philosiophy of Language 1973<br>ماكي (1917–81) ينشر The Cement of the Universe 1974<br>نوزتش (ولد 1938) ينشر Anarchy, State and Utopia 1974<br>سيرل (ولد 1932) ينشر "Minds, Brains, and Programs" 1980<br>رورتي (ولد 1931) ينشر Philosophy and the Mirror of Nature 1980<br>مالكنتاير (ولد 1929) ينشر After Virtue 1981<br>بارفت (ولد 1942) ينشر Reasons and Persons 1984<br>برنارد وليامز (ولد 1929) ينشر Ethica and the Limits of Philosiohy 1985<br>توماس نيجل (ولد 1937) ينشر The View from Nowhere 1986 |

# المساهمون

كل المساهمين تقريبا ما زالوا أو ظلوا إلى عهد قريب أعضاء في أقسام، كليات، أو شعب من كليات الفلسفة في الجامعات المذكورة.

| | | |
|---|---|---|
| Dr Alison Ainley | University College, Dublin | أي.سي.أي. |
| Prof. Edwin B. Allaire | University of Texas, Austin | إي.ب.أي. |
| Prof. Henry E. Allison | University of California, San Diego | ه.إي.أي. |
| Dr Milos Arsenijevic | University of Heidelberg | م.أي. |
| Prof. Marilyn McCord Adams | University of California, Los Angeles | م.م.أي. |
| Prof. William E. Abraham | University of California, Santa Cruz | و.إي.أي. |
| Prof. Akeel Bilgrami | Columbia University | أي.ب. |
| Mr Andrew Belsey | University of Wales, Cardiff | أي.بل. |
| Prof. Alexander Broadie | University of Glasgow | أي.برو. |
| Mr David Bostock | Marton College, Oxford | د.ب. |
| Prof. David Bakhurst | Queen's University, Kingston | د.باك. |
| Dr David Berman | Trinty College, Dublin | د.بير. |
| Prof. George Bozonis | University of Athens | ج.ب. |
| Prof. Graham Bird | University of Manchester | ج.ه.ب. |
| Prof. Hugo Adam Bedau | Tufts University | ه.أي.ب. |
| Prof. Harold I. Brown | Northern Illinois University | ه.آي.ب. |
| Sir Isia Berlin | All Souls College, Oxford | آي.ب. |
| Prof. James Bogen | Bitzer College | جي.ب.ب. |
| Dr John Bishop | University of Auckland | جي.بيش. |
| Pro. Justin Brockes | Brown University | جي.برو. |
| See Alvin Goldman | | جي.و.ب. |
| Prof. Kent Bach | San Francisco State University | ك.ب. |
| See Pauza | | ك.بير. |
| Prof. Lewis W. Beck | University of Rochester | ل.و.ب. |

| | | |
|---|---|---|
| Pro. Myles Brand | University of Oregon | م.ب. |
| Prof. Ned Block | Massachusetts Institute of Technology | ن.ب. |
| Pro. Robert Bernasconi | Memphis State University | ر.ل.ب. |
| Prof. Richard Bellamy | University of East Anglia | ر.ب.ب. |
| Prof. Sissela Bok | Brandeis University | س.ب. |
| Prof. Simon Blackburn | University of Noth Carolina, Chapel Hill | س.و.ب. |
| Prof. Tom L. Beauchamp | Georgetown University | ت.ل.ب. |
| Dr Thomas Baldwin | Clare College, Cambridge | ت.ر.ب. |
| Prof. Dr Wilhelm Baumgartner | University of Wurzburg | و.ب. |
| Prof. Arindam Chakrabarti | University of Delhi | أي.سي. |
| Prof. C.A.J.A.J. Coady | University of Melbourne | سي.أي.جي.سي. |
| Prof. Charles Crittenden | California State University | سي.سي. |
| Dr David Charles | Oriel College, Oxford | د.سي. |
| Prof. Frank Cioffi | University of Essex | ف.سي. |
| Prof. Ferrell Christensen | University of Alberta | ف.تشر. |
| Prof. James Cargile | University of Virginia | جي.سي. |
| Prof. John Cottingham | University of Reading | جي.كوت. |
| Mr. L. Jonathan Cohen | The Queen's College, Oxford | ل.جي.سي. |
| Mr Michael Cohen | University of Wales, Swansea | م.سي. |
| Prof. Max Cresswell | Victoria University, Wellington | م.جي.سي. |
| Prof. Nancy Cartwright<br>Associate contributors<br>Timothy Childers<br>Robin Findlay Hendry<br>Thomas E. Uebel | London School of Economics and Political Science | ن.سي. |
| Prof. Norman S. Care | Oberlin College | ن.س.سي. |
| Dr. Quassim Cassam | Wadham College, Oxford | كيو.سي. |
| Dr. Robert Clifton | University of Western Ontariio | ر.كليف. |
| Dr. Roger Crisp | St Anne's College, Oxford | ر.كري. |
| Prof. Stephan Clark | University of Liverpool | س.ر.ل.سي. |
| Dr. Tim Crane | University College London | ت.سي. |
| See Cartwright | | ت.تشي. |
| Mr William Charton | University of Edinburgh | و.سي. |
| Prof. Donald Davidson | University of California, Berkeley | د.د. |
| Prof. Fred Dretske | Stanford University | ف.د. |
| Prof. Jonathan Dancy | Keele University | جي.د. |

| | | |
|---|---|---|
| Prof. Michael Dummett | New College, Oxford | م.د. |
| Mr N.C. Denyer | Trinity College, Cambridge | ن.سي.د. |
| Prof. Nicholas Dent | University of Brimingham | ن.جي.ه.د. |
| Prof. Ronald Dworkin University College, Oxford | New York University | ر.د. |
| Prof. Richard T. De George | University of Kansas | ر.دي ج. |
| Prof. R.S. Downie | University of Glasgow | ر.س.د. |
| Prof. Wayne A. Davis | Georgetown University | و.أي.د. |
| Mrs Dorothy Edgington | Birkbeck College, London | د.إي. |
| Prof. J.D.G. Evans | Queen's University, Belfast | جي.د.ج.إي. |
| Prof. Paul Edwards | Brooklyn College | ب.إي. |
| Dr Elizabeth Frazer | New College, Oxford | إي.ج.ف. |
| Prof. John Finnis | University College, Oxford | جي.م.ف. |
| Prof. Nicholas G. Fotion | Emory University | ن.ف. |
| Prof. Owen Flanagan | Duke University | أو.ف. |
| Prof. Paul K. Feyerabend | University of California, Berkeley | ب.ك.ف. |
| Prof. Philippa Foot | University of California, Los Angeles | ب.ر.ف. |
| Dr Anthony Grayling | Brikbeck College, London | أي.سي.جي. |
| Prof. Alan Gewwirth | University of Chicago | أي.جيو. |
| Dr Antoni Gomila | University of Salamanca | أي.جوم. |
| Prof. Anil Gupta | Indiana University | أي.جب. |
| Prof. Alan Goldman | University of Miami | أي.ه.ج. |
| Prof. Alvin Goldman | University of Arizona | أي.آي.ج. |
| Prof. Bernard Gert | Dartmouth College | ب.ج. |
| Prof.Don Gustafson | University of Cincinati | د.ج. |
| Prof. J.C.A. Gaskin | Trinity College, Dublin | جي.سي.أي.ج. |
| Mr J.C.B. Gosling | St Edmund Hall, Oxford | جي.سي.ب.ج. |
| Prof. Jorge J.E. Gracia Associate contributors Michael Gorman Elizabeth Millan | State University of New York, Buffalo | جي.ج. |
| Prof. James O. Grunebaum | Buffalo State College | جي.أو.ج. |
| Dr James P. Griffin | Keble College, Oxford | جي.ب.ج. |
| Prof. Lenn E. Goodman | Vanderbilt University | ل.إي.ج. |
| Prof. Lloyd P. Gerson | St Michael's College, Toronto | ل.ب.ج. |
| Dr Marcus Giaquinto | University College, London | م.د.ج. |

| | | |
|---|---|---|
| See Gracia | | م.ج. |
| Dr Paul Gilbert | University of Hull | ب.ج. |
| Prof.Peter Goodrich | Birkbeck College, London | ب.جود. |
| Mr Patrick Gardiner | Magdalen College, Oxford | ب.ل.ج. |
| Prof. Reinhardt Grossman | Indiana University | ر.ج. |
| Prof. Richard M. Gale | University of Pittsburgh | ر.م.ج. |
| Prof. Robert P. George | Princeton University | ر.ب.ج. |
| Prof. S.A. Grave | University of Western Aysralia | س.أي.ج. |
| Dr Stefan Gosepath | Hochsschule der Kunste, Berlin | س.ج. |
| Prof. Alastair Hannay | University of Oslo | أي.ه. |
| Dr Colin Howson | London School of Economics and Political Science | سي.ه. |
| Prof. C.J. Hookway | University of Brimingham | سي.جي.ه. |
| Prof. D.W. Hamlyn | Birkbeck College, London | د.و.ه. |
| Prof. D.W. Haslett | University of Delawre | د.و.هاس. |
| Mr E.L. Hussey | All Souls College, Oxford | إي.ل.ه. |
| Mr Geoffrey Hawthorn | University of Cambridge | ج.ب.ه. |
| Prof. John Haldan | c St Andrews | جي.هال. |
| Prof. John Heil | Davidson College | جي.هيل. |
| Prof. Jennifer Hornsby | Birkbeck College, London | جي.هورن. |
| Prof. Karen Hanson | Indiana University | ك.ه. |
| Prof. Jaako Hintikka | Boston University | ك.جي.جي.ه. |
| Prof. Peter H. Hare | State University of New York, Buffalo | ب.ه.ه. |
| Dr Peter Hacker | St John's College, Oxford | ب.م.س.ش. |
| Prof. R. Baine Harris | Old Dominion University | ر.ب.ه. |
| See Cartwright | | ر.ف.ه. |
| Dr Ross Harrison | King's College, Cambridge | ر.ه. |
| Prof. Russell Hardin | University of Chicago | ر.هار. |
| Mr R.J. Hawkins | Keble College, Oxford | ر.جي.ه. |
| Prof. R.W. Hepburn | University of Edinburgh | ر.و.ه. |
| Mr Vincent Hope | University of Edinburgh | ف.ه. |
| Prof. Wilfrid Hodges | Queen Mary and Westfield College. London | و.أي.ه. |
| Mr M.J. Inwood | Trinity College, Oxford | م.جي.آي. |
| Dr C. Janaway | Birkbeck College, London | سي.جي. |
| Prof. Mark D. Jordan | University of Notre Dame | م.د.جي. |

| | | |
|---|---|---|
| Mr O.R. Jones | University of Wales, Aberystwyth | أو.ر.جي. |
| Prof. Paul F. Johnson | St. Norbert College | ب.ف.جي. |
| Sir Anthony Kenny | Rhodes House, Oxford | أي.جي.ب.ك. |
| Mr Christopher Kirwan | Exeter College, Oxford | سي.أي.ك. |
| Prof. C.H. Koch | University of Copenhagen | سي.ه.ك. |
| Prof. Hans-Herbert Kogler | University of Illinois, Urbana-Champaign | ه.ه.-ك. |
| Dr Jill Kray | Warburg Institute, London | جي.أي.ك. |
| Prof. Joel J. Kupperman | University of Connecticut | جي.جي.ك. |
| Prof. Jaegwon Kim | Brown University | جي.ك. |
| Prof. John Kekes | State University of New York, Albany | جي.كيك. |
| Prof. Leszek Kolakowski | All Souls College, Oxfords | ل.ك. |
| Dr Martha Klein | Pembroke College, Oxford | م.ك. |
| Prof. Peter King | Ohio State University | ب.ك. |
| Prof. Robert Kirk | University of Nottingham | ر.ك. |
| Prof. Steven T. Kuhn | Georgetown University | س.ت.ك. |
| Prof. Will Kymlicka | University of Ottawa | و.ك. |
| Mr Ardon Lyon | City University, London | أي.جي.ل. |
| Dr Alan Lacey | King's College, London | أي.ر.ل. |
| Prof. E.J. Lowe | University of Durham | إي.جي.ل. |
| Dr James Logue | Somerville, Oxford | جي.ل. |
| Prof. John Lachs | Venderbilt University | جي.لاس. |
| Prof. Kwang-Sae Lee | Kent State University | ك.س.-ل. |
| Prof. Noa Latham | Barnard College | ن.ل. |
| Ms Nicola Lacey | New College, Oxford | ن.م.ل. |
| Prof. William G. Lycan | University of North Carolina, Chapel Hill | و.ج.ل. |
| Prof. Adam Morton | University of Bristol | أي.م. |
| Prof. Alasdair MacIntyre | University of Noter Dame | أي.ماكل. |
| Prof. Alfred R. Mele | Davison College | أي.ر.م. |
| Ms Catherine McKeen | Rutgers University | سي.مك. |
| Prof. David McLellan | University of Kent, Canterbury | د.مكل. |
| See Gracia | | إي.م. |
| Prof. Gareth B. Matthews | University of Massachusetts, Amherst | ج.ب.م. |
| Prof. Gregory Mellema | Calvin College | ج.ف.م. |
| Prof. George I. Mavrodes | University of Michigan, Ann Arbor | ج.آي.م. |
| Dr Gregory McCulloch | University of Nottingham | ج.و.مك. |

| | | |
|---|---|---|
| Prof. Jack MacIntosh | University of Cagary | جي.جي.م. |
| Prof. Joseph Margolis | Temple University | جي.م. |
| Prof. Jeff McMahan | University of Illinois, Urbana-Champaign | جي.مكم. |
| Dr Kevin Magill | University of Wolverhampton | ك.م. |
| Dr Michael Martin | University College London | م.ج.ف.م. |
| Dr Nenad Miscevic | University of Zadar | ن.م. |
| Dr Penelope Mackie | University of Birmingham | ب.جي.م. |
| Prof. Ruth Barcan Marcus | Yale University | ر.ب.م. |
| Prof. Ronald D. Milo | University of Arizona | ر.د.م. |
| Ms Susan Mendus | University of New York | س.م. |
| Prof. Storrs McCall | McGill University | س.مك. |
| Prof. Christopher Norris | University of Wales, Cardiff | سي.ن. |
| Dr Harold Noonan | University of Birmingham | ه.و.ن. |
| Prof. Jan Narveson | University of Waterloo | جي.ن. |
| Dr Paul Noordiff | University of Nottingham | ب.جي.ب.ن. |
| Prof. Richard Norman | University of Kent, Canterbury | ر.جي.ن. |
| Dr Savante Nordin | University of Lund | س.ن. |
| Prof. Thomas Nagel | New York University | ت.ن. |
| Dr Alexander D. Oliver | Clare College, Cambridge | أي.د.أو. |
| Prof. Anthony O'Hear | University of Bradford | أي. أو ه. |
| Ms Jane O'Grady | Fine Arts College, London | جي.أو ج. |
| Prof. David Papineau | King's College. London | د.ب. |
| Prof. Graham Parkes | University of Hawaii, Manoa | جي.ر.بز |
| Dr Ingmar Persson | University of Lund | آي.س.ب. |
| Dr Letizia Panizza | Royal Holloway Collge, London | ل.ب. |
| Prof. M.J. Petry | Erasmus University | م.جي.ب. |
| Dr Miroslav Pauza<br>Associate contributors<br>Prof. Karel Berka<br>Dr Vera Soudilova | Institute of Philosophy, Prague | م.ب. |
| Prof. Matjaz Potrc | University of Ljubljana | م.بوت. |
| Prof. Philip Pettit | Australian national University | ب.ب. |
| Mr Stephen Priest | University of Edinburgh | س.ب. |
| Dr Thomas Pinl | University of Sheffield | ت.ب. |
| The Rt. Hon. Lord Quinton | Trinity College, Oxford | أي.كيو. |
| Prof. Philip L. Quinn | University of Notre Dame | ب.ل.كيو. |

| | | |
|---|---|---|
| Prof. W.V. Quine | Harvard University | و.ف.كيو. |
| Mr Bede Rundle | Trinity College, Oxford | ب.ب.ر. |
| Prof. Michael Ruse | University of Guelph | م.ر. |
| Prof. Nicholas Rescher | University of Pittsburgh | ن.ر. |
| Prof. Peter Railton | University of Mivhigan, Ann Arbor | ب.ر. |
| Dr Sarah Richmond | University College London | س.د.ر. |
| Dr Stephen Read | University of St Andrews | س.ل.ر. |
| Dr Barry C. Smith | Birkbeck College, London | ب.سي.س. |
| Prof. David H. Sanford | Duke University | د.ه.س. |
| Prof. Ernest Sosa | Brown University | إي.س. |
| Prof. Edward Sankowski | University of Oklahoma | إي.ت.س. |
| Mr Roger Squires | University of St Andrews | جي.إي.ر.س. |
| Prof. John Skorupski | University of St Andrews | جي.م.س. |
| Prof. James P. Serba | University of Notre Dame | جي.ب.س. |
| Prof. John Searle | University of California, Berkeley | جي.ر.س. |
| Prof. Kwong-loi Shun | University of California, Berkeley | ك.آي.س. |
| Mr Leslie F. Stevenson | University of St Andrews | ل.ف.س. |
| Prof. Lawrence Sklar | University of Michgan, Ann Arbor | ل.س. |
| Prof. Michael Slote | University of Maryland, Collge Park | م.س. |
| Mr Paul Snowdon | Exeter College, Oxford | ب.ف.س. |
| Prof. Peter Singer | Monash University | ب.س. |
| Prof. Robert Sharpe | University of Wales, Lampeter | ر.أي.س. |
| Prof. R.C. Sleigh, Jr | University of Massachusetts, Amherst | ر.سي.سلي. |
| Prof. Robert C. Solomon | University of Texas, Austin | ر.سي.سول. |
| Prof. R.G. Swinburne | Oriel College, Oxford | ر.ج.س. |
| Prof. Mark Sainsbury | K'nk's College London | ر.م.س. |
| Prof. Richard Schacht | University of Illinois, Urbana-Champaign | ر.س. |
| Prof. R.W. Sharples | University College London | ر.و.س. |
| Prof. Stewart Shapiro | Ohio State University | س.س. |
| Prof. T.L.S. Sprigge | University of Edinburgh | ت.ل.س.س. |
| See Pauza | | ف.س. |
| Prof. Bergeth Tregenza | California State University, Northridge | ب.ت. |
| Mr C.C.W. Taylor | Corpus Christ College, Oxford | سي.سي.و.ت. |
| Prof. G.M. Tamas | Hungarian Academy of Science | ج.م.ت. |
| Prof. Ivo Tretera | Charles University, Prague | ل.ت. |

| | | |
|---|---|---|
| Prof. Robert Tully | St Michael's College, Toronto | ر.إي.ت. |
| Dr Roger Teichmann | Pembroke College, Oxford | ر.ب.ل.ت. |
| See Cartwrighr | | ت.يو. |
| Mr Andrew Williams | University of York | أي.د.و. |
| Prof. Allen Wood | Cornell University | أي.و.و. |
| Prof. Catherine Wilson | University of Alberta | كاث.و. |
| Prof. C.J.F. Williams | Bristol University | سي.جي.ف.و. |
| Mr Colwyn Williamson | University of Wales, Swansea | سي.و. |
| Prof. Douglas Walton | University of Winipeg | د.ن.و. |
| Sir Geoffrey Warnock | Hartford College, Oxford | ج.جي.و. |
| Prof. John White | Institute of Education, London | جي.ب.و. |
| Prof. Jan Wolenski | Jagiellonian University, Cracow | جي.وول. |
| Prof. John Woods | University of Lethbridge | جي.وو. |
| Prof. Kwasi Wiredu | University of South Florida | ك.و. |
| Prof. Michael Wreen | Marquette University | م.و. |
| Prof. Michael Walzer | Institute of Advanced Study, Princeton | م.والز. |
| Baroness Warnock | Girton College, Cambridge | م.ورن. |
| Ms Patricia Walsh | King's College London | ب.و. |
| Prof. Roy C. Weatherford | University of South Florida | ر.سي.و. |
| Prof. Roger Woolhouse | University of York | ر.س.و. |
| Dr Sybil Wolfram | University of Oxford | س.و. |
| Prof. Timothy Williamson | University of Edinburgh | ت.و. |
| Prof. Hossein Ziai | University of California, Los Angeles | ه.ز. |

# A

| | |
|---|---|
| ABANDONMENT | التخلي |
| ABDUCTION | الاستدلال التعليلي |
| ABELARD | ابيلارد |
| ABORTION | الاجهاض |
| ABSOLUTE | المطلق |
| ABSOLUTISM, MORAL | المطلقية الأخلاقية |
| ABSTRACT ENTITIES | المجردة، الكينونات |
| ABSTRACTION | التجريد |
| ABSURD, THE | اللامعقول |
| ACADEMIC FREEDOM | الأكاديمية، الحرية |
| ACADEMY, THE | الأكاديمية |
| ACCIDENT | عرض |
| ACHILLES PARADOX | آخيل، مفارقة |
| ACQUAINTANCE AND DESCRIPTION, KNOWLEDGE | الدراية الشخصية والوصف |
| ACTION | الفعل |
| ACTION AT A DISTANCE | التأثير عن بعد |
| ACTIVE AND PASSIVE INTELLECTS | الفعال والمنفعل، العقل |
| ACTS AND OMISSIONS | الفعل والإهمال |
| ACTS, MENTAL | الفعل الذهني |
| ADAMS, M.M. | آدمز، روبرت م. |
| ADAMS, R.M. | آدمز، م.م. |
| AD HOMINEM ARGUMENT | الحجة الشخصية |
| ADORNO | ادورنو |
| AESTHETIC ATTITUDE | الجمالي، الموقف |
| AESTHETIC DISTANCE | الجمالية، المسافة |
| AESTHETICISM | الجمالية، النزعة |
| AESTHETIC JUDGEMENT | الجمالي، الحكم |
| AESTHETICS, HISTORY OF AESTHETICS | الجمال، تاريخ علم |
| AESTHETICS, PROBLEMS OF AESTHETICS | الجمال، إشكاليات علم |
| AFFIRMATIVE AND NEGATIVE PROPOSITIONS | الموجبة والسالبة، القضايا |
| AFFIRMING THE ANTECEDENT | إقرار المقدم |
| AFFIRMING THE CONSEQUENT | إقرار التالي |
| AFRICAN PHILOSOPHY | الأفريقية، الفلسفة |
| AGAPE | أجيب |
| AGENT | الفاعل المقتدر |
| AGENT-RELATIVE MORALITIES | للفاعل، أخلاقيات منسبة |
| AGGLOMERATION | التكتيل |
| AJDUKIEWICZ | آجدوكفتش |
| AKRASIA | آكراسيا |
| ALBERT THE GREAT | آلبرت الكبير |
| ALBO | آلبو |
| ALCMAEON | آلكميون |

| | |
|---|---|
| ALDRICH | آلدرتش |
| ALEXANDER | الكسندر |
| ALGORITHM | الخوارزمية |
| ALIENATION | الاغتراب |
| ALSTON | الستون |
| ALTHUSSER | آلتوسير |
| AMBIGUITY | المشترك، اللفظ |
| AMBIGUOUS MIDDLE, FALLACY | أغلوطة الحد المشترك |
| AMERICAN PHILOSOPHY | الأمريكية، الفلسفة |
| AMORALITY | غير أخلاقية |
| AMPHIBOLY | اللبس |
| ANALYSIS | التحليل |
| ANALYTIC AND SYNTHETIC STATEMENTS | التحليلية والتركيبية، الإقرارات |
| ANALYTIC PHILOSOPHY | التحليلية، الفلسفة |
| ANAMNESIS | انامنيسس |
| ANARCHISM | الفوضوية |
| ANAXAGORAS | انكساجوراس |
| ANAXIMANDER | انكسماندر |
| ANAXIMENES | انكسمانيس |
| ANCESTRAL RELATION | السلفية، العلاقة |
| ANCIENT PHILOSOPHY | القديمة، الفلسفة |
| ANDERSON, JOHN | آندرسون، جون |
| ANDERSON AND BELNAP | آندرسون وبنلاب |
| ANGST | آنجست |
| ANIMALS | الحيوانات |
| ANIMAL SOUL | الحيوانية، الأنفس |
| ANIMA MUNDI | أنيما موندي |
| ANOMALOUS MONISM | الأحدية الشذوذية |
| ANSCOMB | انسكمب |
| ANSELM | انسلم |
| ANTHROPOLOGY PHILOSOPHICAL | الانثروبولوجيا الفلسفية |
| ANTI-COMMUNISM | ضد الشيوعية |
| ANTILOGISM | القياس العكسي |
| ANTINOMIES | المتناقضات الديالكتيكية |
| ANTIOCHUS | انتيكوس |
| ANTISTHENES | انتسثينس |
| APEIRON | ابيرون |
| APODEICTIC | ابوديكتك |
| APORIA | ابوريا |
| APPEARANCE AND REALITY | الظاهر والواقع |
| APPERCEPTION | التبطن |
| APPLIED ETHICS | التطبيقي، علم الأخلاق |
| A PRIORI AND A POSTERIORI | قبلي وبعدي |
| AQUINAS | الأكويني، القديس توما |

| | |
|---|---|
| ARCESILAUS | آرسيلاوس |
| ARCHITECTONIC | معمار المعرفة |
| ARENDT | ارندت |
| ARETE | ارتي |
| ARGUMENT | البرهان |
| ARGUMENTS, TYPES OF | البراهين، أنواع |
| ARISTIPPUS | ارستبوس |
| ARISTOCRACY, NATURAL | الارستقراطية الطبيعية |
| ARISTOTELIANISM | الأرسطية |
| ARISTOTLE | أرسطو |
| ARITHMETIC, FOUNDATION OF | الحساب، أسس علم |
| ARKHE | آرخي |
| ARMSTRONG | آرمسترونج |
| ARNAULD | آرنولد |
| ARROW | ارو |
| ARROW'S PARADOX | ارو، مفارقة |
| ART | الفن |
| ART AND MORALITY | الفن والأخلاق |
| ART CRITICISM | الفن، النقد |
| ARTHRITIS IN THE THIGH | التهاب المفاصل |
| ARTIFICIAL INTELLIGENCE | الذكاء الصناعي |
| ARTIFICIAL LANGUAGE | الاصطناعية، اللغة |
| ASCETICISM | الزهد |
| A-SERIES AND B-SERIES | ا سلسلة، وسلسلة ب |
| ASS, BURDIAN | حمار بوردیان |
| ASSERTION | الإقرار |
| ASSOCIATIONISM | الارتباطية |
| ASTROLOGY | التنجيم، علم |
| ATARAXIA | اتاراكسيا |
| ATHEISM AND AGNOSTICISM | الإلحادية واللاأدرية |
| ATOMISM, LOGICAL | الذرية المنطقية |
| ATOMISM, PHYSICAL | الذرية الفيزيقية |
| ATOMISM, PSYCHOLOGICAL | الذرية السيكولوجية |
| ATONMENT | التكفير |
| ATTITUDE | الموقف |
| AUGUSTINE | اوغسطين |
| AURELIUS | اورليوس |
| AUROBINDO | اوربندو |
| AUSTIN, J. | اوستن، ج. |
| AUSTIN, J.L. | اوستن، جون لانج |
| AUSTRALIAN PHILOSOPHY | الاسترالية، الفلسفة |
| AUTHENTICITY | الأصالة |
| AUTHORITY | السلطة |
| AUTONOMY AND HETERMONY | الاستقلالية والتبعية الأخلاقية |

| | |
|---|---|
| AUTONOMY IN APPLIED ETHICS | الاستقلالية في علم الأخلاق التطبيقي |
| AVENARIUS | افينروس |
| AVERRES | ابن رشد |
| AVICENNA | ابن سينا |
| AWARENESS, SENSE | الوعي الحسي |
| AXIOLOGICAL ETHICS | القيم، علم أخلاق |
| AXIOM | بدهية |
| AXIOMATIC METHOD | البدهي، الأكسيوماتي، النهج |
| AYER | أير |

## B

| | |
|---|---|
| BACHELARD | بشلار |
| BACKGAMMON | طاولة، لعبة |
| BACKGROUND | الخلفية |
| BACKWARDS CAUSATION | العكسية، السببية |
| BACON, FRANCIS | بيكون، فرانسيس |
| BACON, ROGER | بيكون، روجر |
| BAD FAITH | الفاسد، الاعتقاد |
| BAIER, A. | بيير ، أي |
| BAIER, K. | بيير، ك |
| BAIN | بين |
| BAKHTIN | بختين |
| BAKUNIN | باكونين |
| BALD MAN PARADOX | الأصلع، مفارقة |
| BARBARA CELARENT | باربرا كيلارنت |
| BARBER PARADOX | الحلاق، مفارقة |
| BARCAN FORMULA | باركان، صيغة |
| BARNES | بارنز |
| BARRY | باري |
| BARTH | بارث |
| BASE AND SUPERSTRUCTURE | القاعدة والبنية الفوقية |
| BASIC ACTION | الأساسي، الفعل |
| BASIC STATEMENTS | الأساسية، الإقرارات |
| BAUER | بير |
| BAYSIAN CONFIRMATION THEORY | البيزية، نظرية التدليل |
| BAYLE | بيل |
| BEAUTY | الجمال |
| BEETLE IN THE BOX | خنفساء في صندوق |
| BEGGING THE QUESTION | المصادرة على المطلوب |
| BEHAVIOURISM | السلوكية |
| BEING | الكينونة |
| BELIEF | الاعتقاد |

| | |
|---|---|
| BELIEF, ETHICS OF | الاعتقاد، علم أخلاق |
| BELIEF-IN | الاعتقاد في |
| BENEVOLENCE | الأريحية |
| BENJAMIN | بنجامين |
| BENNETT | بينت |
| BENTHAM | بنثام |
| BERDYAVE | برديف |
| BERGMANN | برجمان |
| BERGSON | برجسون |
| BERKELEY | بركلي |
| BERLIN | برلن |
| BERNOULLI'S THEOREM | برنولي، مبرهنة |
| BERRY'S PARADOX | بيري، مفارقة |
| BERTRAND'S PARADOX | برتراند، مفارقة |
| BHAGAVADGITA | بهاجافادجيتا |
| BICONDITIONAL | التكافؤ |
| BIOETHICS | الحيوي، علم الأخلاق |
| BIOLOGICAL NATURALISM | الحيوية الطبائعية |
| BIOLOGY, PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF | الأحياء، علم، الإشكاليات الفلسفية في |
| BIVALENCE | ثنائي التكافؤ |
| BLACK | بلاك |
| BLACK BOX | الأسود، الصندوق |
| BLACKBURN | بلاكبرن |
| BLACK PHILOSOPHY | السود، فلسفة |
| BLADDERS OF PHILOSOPHY | أكياس هواء الفلسفة |
| BLANSHARD | بلانشارد |
| BLINDSIGHT | الإبصار الكفيف |
| BLOCH | بلوخ |
| BLOCK | بلوك |
| BOAT, NEURATH'S | قارب نيوراه |
| BOBBIO | بوبيو |
| BODIN | بودن |
| BOETHIUS | بوثيوس |
| BOGDANOV | بوجدانوف |
| BOHR | بوهر |
| BOLTZMANN | بولتزمان |
| BOLZANO | بولزانو |
| BONA VENTURE | بونافنتورا |
| BOO-HOORAH THEORY | بو، هوريه، نظرية |
| BOOLE | بول |
| BOOLEAN ALGEBRA | البوليني، الجبر |
| BOOTSTRAPPING | المؤازوية، النزعة |
| BOSANQUET | بوسنكويت |
| BOURGEOISIE AND PROLETARIAT | البرجوازية والبروليتاريا |

| | |
|---|---|
| BOYLE | بويل |
| BRACKTETING | الحصر بين أقواس |
| BRADLEY | برادلي |
| BRAIN IN A VAT | دماغ في راقود |
| BRAITHWAITE | بريثويت |
| BRANDT | براندت |
| BRENTANO | برنتانو |
| BRIDGMAN | بردجمان |
| BRIGHTMAN | برايتمان |
| BRILLAT-SAVARIN | بريلات–سافرن |
| BROAD | برود |
| BROUWER | برور |
| BROWNSIN | براونسن |
| BRUNO | برونو |
| BRUNSCHVICG | برونشفج |
| BRUTE FACT | الحقائق [الوقائع] الخام |
| BUBER | ببر |
| BUCHLER | بتشلر |
| BUDD | بد |
| BUDDHIST PHILOSOPHY | البوذية، الفلسفة |
| BULTMAN | بلتمان |
| BUNDLE THEORY OF THE SELF | الحزمة، نظرية، في علم النفس |
| BURALI-FORTI'S PARADOX | بورالي ـ فورتي، مفارقة |
| BURCKHARDT | بورخاردت |
| BURGE | برج |
| BURDIAN | بورديان |
| BURKE | بيورك |
| BURNEAT | بيرنيت |
| BUSINESS ETHICS | الأعمال، علم أخلاق |
| BUTLER, JOSEPH | بتلر ، جوزيف |
| BUTLER, SAMUEL | بتلر، صموئيل |
| BYZANTINE PHILOSOPHY | البيزنطية، الفلسفة |

## C

| | |
|---|---|
| CAJETAN | كجيتان |
| CALCULUS | الحساب |
| CALIVINISM | الكالفانية |
| CAMBRIDGE CHANGE | كيمبردج، تغيير |
| CAMBRIDGE PHILOSOPHY | كيمبردج، فلسفة |
| CAMBRIDGE PLATONISTS | كيمبردج، أفلاطونيو |
| CAMPANELLA | كامبنيلا |
| CAMUS | كامو |

| | |
|---|---|
| CANADIAN PHILOSOPHY | الكندية، الفلسفة |
| CANTOR | كانتور |
| CANTOR'S PARADOX | كانتور، مفارقة |
| CAPACITY | القدرة |
| CAPITALISM | الرأسمالية |
| CAPITAL PUNISHMENT | الإعدام |
| CARE, ETHICS | الرعاية، علم أخلاق |
| CARNAP | كارناب |
| CARNEADES | كارنيدس |
| CARROLL | كارول |
| CARTESIANISM | الديكارتية |
| CARTWRIGHT | كارترايت |
| CASSIRER | كاسيير |
| CASUISTRY | الفتاوى الضميرية |
| CAT, SCHRODINGER'S | قطة شرودنجر |
| CATEGORICAL IMPERATIVE | المطلق، الأمر |
| CATEGORICAL JUDGEME | المقولي [لمطلق]، الحكم |
| CATEGORICITY | المقولانية |
| CATEGORIES | المقولات |
| CATEGORY MISTAKE | المقولي، الخطأ |
| CATHARSIS | كثارسس |
| CAUSALITY | السببية |
| CAUSA SUI | السبب الذاتي |
| CAVE, ANALOGY OF | الكهف، قياس مماثلة |
| CAVELL | كيفل |
| CEMENT OF THE UNIVERSE | اسمنت العالم |
| CENTRAL STATE MATERIALISM | المركزية، مادية الوضع |
| CERTAINTY | اليقين |
| CHANCE | المصادفة |
| CHANGE | التغير |
| CHAOS | الشواش |
| CHAOS THEORY | الشواش، نظرية |
| CHARACTER | الخلق |
| CHARACTERISTICA UNIVERSALIS | الأبجدية العالمية |
| CHARITY, PRINCIPLE OF | الإحسان، مبدأ |
| CHINESE PHILOSOPHY | الصينية، الفلسفة |
| CHINESE ROOM | الصينية، الغرفة |
| CHISHOLM | تشزم |
| CHOICE AXIOM | مبدأ الاختيار |
| CHOMSKY | تشومسكي |
| CHOOSING AND DECIDING | الاختيار واتخاذ القرارات |
| CHRYSIPPUS | كريسبوس |
| CHUANG TZU | تشوانج تزو |
| CHU HSI | تشو هسي |

| | |
|---|---|
| CHURCH | تشرش |
| CHURCHLAND | تشرشلاند |
| CHURCH'S THESIS | تشرش، مبدأ |
| CICERO | شيشرون |
| CIRCULARITY | الدائرية |
| CITIZENSHIP | المواطنة |
| CIVIL DISOBEDIENCE | المدني، العصيان |
| CIVIL LIBERTIES | المدنية، الحريات |
| CLARKE | كلارك |
| CLASS | المجموعة |
| CLASS STRUGGLE | الطبقات، صراع |
| CLIFFORD | كليفورد |
| CLIP AN ANGEL'S WINGS | اخفق جناحي ملك |
| CLOCKS | الساعات |
| COGITO ERGO SUM | كوجيتو ارجو سم |
| COGNITION | الإدراك المعرفي |
| COGNITIVE MEANING | الإدراك - معرفي، المعنى |
| COGNITIVE SCIENCE | الإدراك المعرفي، علم |
| COHEN, G. A. | كوهن، ج |
| COHEN, H | كوهن، هـ |
| COHEN, L.J. | كوهن، ل |
| COHERENCE THEORY OF TRUTH | الترابط، نظرية، في الصدق |
| COLERIDGE | كولردج |
| COLLECTIVE RESPONSIBILITY | المسؤولية الجماعية |
| COLLETTI | كوليتي |
| COLLINGWOOD | كولنجوود |
| COLLINS | كولنز |
| COLOURS | الألوان |
| COMEDY | الكوميديا |
| COMMON SENSE | المشترك، الفهم |
| COMMUNICATION | الاتصال |
| COMMUNISM | الشيوعية |
| COMMUNITARIANISM | الجمعانية |
| COMMUNITY | الجماعة |
| COMPATILISM AND INCOMPATLISM | التساوقية واللاتساوقية |
| COMPLETENESS | التمام |
| COMPUTERS | الحواسيب |
| COMTE | كومت |
| CONCEPT | المفهوم |
| CONCEPTUAL SCHEME | المفهومي، المخطط |
| CONCRETE UNIVERSAL | العيني الكلي |
| CONCUPISCIENCE | الشهوة المحمومة |
| CONDILLAC | كونديلاك |
| CONDITIONAL PROBABILITY | الشرط الاحتمالي |

| | |
|---|---|
| CONDITIONAL | الشرط |
| CONFECTIONARY FALLACY | الحلوائية، الأغلوطة |
| CONFERMATION | التدليل |
| ONFUCIANISM | الكونفوشية |
| CONFUCIUS | كونفوشيوس |
| CONJUNCTION | الوصل |
| CONNECTIONISM | الربطية |
| CONNECTIVE | الربط |
| CONSCIENCE | الضمير |
| CONSCIOUSNESS | الوعي |
| CONSCIOUSNESS, ITS IRREDUCIBILITY | الوعي، لا قابلية، للرد |
| CONSEQUENTIALISM | العاقبية |
| CONSERVATISM | المواضعتية |
| CONSERVATISM AND ROMANTICISM | المحافظية والرومانسية |
| CONSILIENCE | المؤازرة |
| CONSISTENCY PROOFS | الاتساق، إثبات |
| CONSTANT | الثابت |
| CONSTANT DE REBECQUE | كونستانت دي ريبكيو |
| CONSTANT CONJUNCTION | الارتباط الثابت |
| CONSTATIVES | القولية |
| CONSTITUTIONALISM | الدستورية |
| CONSTRUCTIVISM | البنائية |
| CONTENT OF CONSCIOUSNESS | محتوى الوعي |
| CONTINGENT AND NECESSARY STATEMENT | العارضة، والضرورية، الإقرارات |
| CONTINUUM PROBLEM | المتصلة، إشكالية |
| CONTRACT, SOCIAL | العقد الاجتماعي |
| CONTRADICTION | التناقض |
| CONTRADICTORIES | المتناقضات المنطقية |
| CONTRAPOSITION | المعكوس |
| CONTRARIES | التضاد |
| CONVENTION | المواضعة |
| CONVENTIONALISM | المواضعاتية |
| CONVERSION | العكس |
| CONWAY | كونوي |
| COPERNICUS | كوبرنيكس |
| COROLLARY | اللازمة |
| CORRECTIVE JUSTICE | المصلحة، العدالة |
| CORRESPONDANCE THEORY | التطابق، نظرية |
| CORROBORATION | التعزيز |
| COSMOGONY | الكوزموجينا |
| COSMOLOGICAL ARGUMENT | البرهان الكوزمولوجي |
| COSMOLOGY | الكوزمولوجيا |
| COSMOLOGY AND RELIGIOUS BELIEF | الكوزمولوجيا والاعتقاد الديني |
| COUNTERFACTUALS | الشروط الفرضية |

| | |
|---|---|
| COUNTING | العد |
| COUNT NOUN | للعد، الاسم القابل |
| COURAGE | الشجاعة |
| COUTURAT | كوترات |
| COVERING-LAW MODEL | المستغرق، نموذج القانون |
| CRAIG'S THEOREM | كريج، مبرهنة |
| CRATYLUS | كراتلوس |
| CREATION | الخلق |
| CREDO QUIA ABSURDUM EST | أعتقد لأنه غير معقول |
| CREDO UT INTELLIGAM | أعتقد كي أفهم |
| CRESCAS | كرسكاس |
| CRITERION | المعيار |
| CRITICAL REALISM | النقدية، الواقعية |
| CROATIAN PHILOSOPHY | الكرواتية، الفلسفة |
| CROCE | كروتشه |
| CRUCIAL EXPERIMENT | الحاسمة، التجربة |
| CUDWORTH | كدوورث |
| CULTURE | الثقافة |
| CURVE-FITTING PROBLEM | المنحنى، مطابقة، إشكالية |
| CYBERNETICS | السبرناتية |
| CYNICS | الكلبيون |
| CZECH PHILOSOPHY | التشيكية، الفلسفة |

## D

| | |
|---|---|
| D'ALEMBERT | دالمبرت |
| DANISH PHILOSOPHY | الدنمركية، الفلسفة |
| DANTE | دانتي |
| DANTO | دانتو |
| DARWINISM | الداروينية |
| DASEIN | ديزن |
| DAVIDSON | ديفدسون |
| DEATH | الموت |
| DEATH-OF-THE-AUTHER-THESIS | موت المؤلف، مبدأ |
| DEATHS OF PHILOSOPHERS | مصارع الفلاسفة |
| DE BEAUVOIR | دي بوفوار |
| DECIDABILITY | القابلية للتحديد |
| DECISION PROCEDURE | بتي، إجراء |
| DECISION THEORY | القرار، نظرية |
| DECONSTRUCTION | التفكيك |
| DEDEKIND | ديدكند |
| DEDUCTION | الاستنباط |
| DEFEASIBLE | للإبطال، القابلية |

| | |
|---|---|
| DE FINETTI | دي فينتي |
| DEFINIST FALLACY | المعرف، أغلوطة |
| DEFINITION | التعريف |
| DEFLATIONARY THEORIES OF TRUTH | التقليصية، نظريات الصدق |
| DEISM | الربوبية |
| DELEUSE | ديليوز |
| DE MASTER | دي مستر |
| DEBIURGE | دي ميرج |
| DEMOCRACY | الديمقراطية |
| DEMOCRATIC VIOLENCE | الديمقراطي، العنف |
| DEMOCRITUS | ديمقريطس |
| DEMONSTRATION | البرهنة |
| DE MORGAN | دي مورجان |
| DENNETT | دي نيت |
| DENOTATION AND CONNOTATION | المدولات والمضامين |
| DENYING THE ANTECEDENT | إنكار المقدم |
| DENYING THE CONSEQUENT | إنكار التالي |
| DEONTIC LOGIC | الواجب، منطق |
| DEONTOLOGICAL ETHICS | الواجب، علم أخلاق |
| DE RE AND DE DICTO | دي ري ، دي دكتو |
| DERRIDA | دريدا |
| DESCARTES | ديكارت |
| DESCRIPTIONS | الأوصاف |
| DESCRIPTIVE METAPHYSICS | الوصفية، الميتافيزيقا |
| DESCRIPTIVISM | الوصفية |
| DESERT | استحقاق الجزاء |
| DESPAIR | اليأس |
| DESTINY | القدر |
| DETACHMENT | الانعزال |
| DETERMINABLES AND DETERMINANTS | القابل للتحديد والمحددات |
| DETERMINISM | الحتمية |
| DETERMINISM, HISTORICAL | الحتمية التاريخية |
| DETERMINISM, LOGICAL | الحتمية المنطقية |
| DETERMINISM, SCIENTIFIC | الحتمية العلمية |
| DEVIANCE, CAUSAL | الانحراف السببي |
| DEWEY | ديوي |
| DIALICTIC | الديالكتيك |
| DIALICTICAL MATERIALISM | الديالكتيكية المادية |
| DICHOTOMY | المثنوية |
| DICTATORSHIP OF THE PROLETARIAT | ديكتاتورية البروليتاريا |
| DICTIONARIES AND ENCYCLOPAEDIAS OF PHILOSOPHY | المعاجم ودور المعارف الفلسفية |
| DIDEROT | ديدروت |
| DIFFERANCE | ديفيرانس |
| DIFFERENCE PRINCIPLE | اختلاف، مبدأ |

| | |
|---|---|
| DILEMMA | المعضلة |
| DILTHEY | دلتاي |
| DIOGENES THE CYNIC | ديوجين الكلبي |
| DIOGENES LAERTIUS | ديوجين لارتيوس |
| DIONYSIAN AND APPOLLINIAN | الديونيوسيون والأبوليون |
| DIRTY HANDS | الأيدي القذرة |
| DISCOURSE | الخطاب |
| DISJUNCTION | الفصل |
| DISPOSTION | النزوع |
| DISTRIBUTION OF TERMS | استغراق الحدود |
| DISTRIBUTIVISM | التوزيعية |
| DIVINE COMMAND ETHICS | الإلهي، علم أخلاق الأمر |
| DIVINE PHILOSOPHY | الإلهية، الفلسفة |
| DOGEN KIGEN | دوجن كيجن |
| DOGMA | دوجما |
| DOMAIN | النطاق |
| DOUBLE ASPECT THEORY | المزدوجة، نظرية الجوانب |
| DOUBLE EFFECT | المزدوج، الأثر |
| DOUBLE-MINDEDNESS | المزدوج البال |
| DOUBLE TRUTH | المزدوجة، الحقيقة |
| DOUBT | الشك |
| DOXA | دوكسا |
| DREAMS | الأحلام |
| DRETSKE | درتسكي |
| DUALISM | الثنائية |
| DUCASSE | دوكاس |
| DUCK-RABBIT | البطة ـ الأرنب |
| DUHEM | دوهيم |
| DUHRING | دوهرنج |
| DUMMETT | دمت |
| DUNS SCOUTUS | دنس سكوت |
| DURKHEIM | دوركايم |
| DUTCH BOOK | دتش، مأزق |
| DUTY | الواجب |
| DWORKIN | دوركن |

## E

| | |
|---|---|
| ECONIMICS, PHILOSOPHY OF | الاقتصاد، فلسفة |
| EDUCATION, HISTORY OF PHILOSOPHY | التربية، تاريخ فلسفة |
| EDUCATION, PROBLEMS OF PHILOSOPHY | التربية، إشكاليات فلسفة |
| EDWARDS, JONATHAN | ادواردز، جوناثان |
| EDWARDS, PAUL | ادواردز، بول |
| EGO | الأنا |
| EGOCENTRIC PARTICULARS | الأنوية، عينات، المركزية |

| | |
|---|---|
| EGOCENTRIC PREDICAMENT | الأنوية، مأزق |
| EGOISM, PSYCHOLOGICAL | الأنوية السيكولوجية |
| EGOISM AND ALTRUISM | الأنوية والغيرية |
| EIDETIC IMAGERY | المتخيل التصويري |
| EINSTEIN | أينشتين |
| ELAN VITAL | ايلان فيتال |
| ELEATICS | الإيليون |
| ELENCHUS | الينخوس |
| ELIMINATIVISM | الاقصائية |
| ELITISM | النخبوية |
| ELSTER | الستر |
| EMBODIMENT | التجسد |
| EMBRACED AND RELUCTANT DESIRES | المقبولة، والمرفوضة، الرغبات |
| EMERGENT PROPERTIES | المنبثقة، الخصائص |
| EMERSON | امرسون |
| EMOTION AND FEELING | الانفعال والشعور |
| EMOTIVE AND DESCRIPTIVE MEANING | الانفعالي والوصفي، المعنى |
| EMOTIVE THEORY OF ETHICS | الانفعالية، النظرية، في الأخلاق |
| EMPEDOCLES | امبيدوكلس |
| EMPIRICAL | الامبيريقي |
| EMPIRICISM | الامبيريقية |
| EMPIRICISM, LOGICAL | الامبيريقية المنطقية |
| EMPIRIO-CRITICISM | الامبيريقي، النقد |
| ENCYCLOPAEDISTS | الانساكليبيديون |
| ENDS AND MEANS | الغايات والوسائل |
| ENERGY | الطاقة |
| ENFORCEMENT OF MORALS | فرض الأخلاقيات |
| ENGELS | انجلز |
| ENGLISH PHILOSOPHY | الانجليزية، الفلسفة |
| ENTAILMENT | الاستلزام المنطقي |
| ENTELECHY | انتليخيا |
| ENTHUSIASM | الحماس |
| ENTHYMEME | انثميم |
| ENTROPY | الانتروبيا |
| ENUMERATIVE INDUCTION | التعدادي، الاستقراء |
| ENVIRONMENTAL ETHICS | البيئي، علم الأخلاق |
| EPICTETUS | ابكتيتوس |
| EPICUREANISM | الأبيقورية |
| EPICUREAN OBJECTION | الابيقوري، الاعتراض |
| EPICURUS | أبيقور |
| EPIPHENOMENALISM | المصاحبة، الظاهراتية |
| EPISTEMIC | ابستيمي |
| EPISTEMOLOGY, FEMINIST | الابستمولوجيا النسوية |
| EPISTEMOLOGY, GENETIC | الابستمولوجيا الوراثية |

| | |
|---|---|
| EPISTEMOLOGY,HISTORY OF | الابستمولوجيا، تاريخ |
| EPISTEMOLOGY,PROBLEMS OF | الابستمولوجيا، إشكاليات |
| EPOCHE | ابوخي |
| EQUALITY | المساواة |
| EQUIPOLEENCE | المتلازمات |
| EQUIVALENCE | التلازم |
| EQUIVALENCE RELATION | التلازم، علاقة |
| EQUIVOCATION FALLACY | المشترك اللفظي، أغلوطة |
| ERASMUS | اراسمس |
| ERIUGENA | اريجينا |
| ERROR THEORY OF VALUE | الخطأ، نظرية، في القيمة |
| ESCHATOLOGY | الأخرويات، علم |
| ESOTERIC | ازيترك |
| ESP PHENOMENA, PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF | الإدراك فوق الحسي، المترتبات الفلسفية لـ |
| ESSE EST PERCIPI | اسي إي بيرسبي |
| ESSENCE | الجوهر |
| ETERNAL RECURRENCE | الأدبي، العود |
| ETERNITY | الأبدية |
| ETHICAL FORMALISM | الأخلاقية ،الصورية |
| EUDAIMONIA | يوديمونيا |
| EUTHANASIA | يوثنيجيا |
| EUTHYPHRO | يوثيفرو |
| EVANS | ايفانز |
| EVENT | الحدث |
| EVIDENCE | الشاهد |
| EVIL, HUMAN | الشرور البشرية |
| EVIL, THE PROBLEM OF | الشر، مشكلة |
| EVOLUTION | التطور |
| EVOLUTIONARY EPISTEMOLOGY | التطورية، الابستمولوجيا |
| EVOLUTIONARY ETHICS | التطوري،علم الأخلاق |
| EXAMINATION PARADOX | الامتحان، مفارقة |
| EXCLUDED MIDDLE, LAW OF | الوسط المرفوع، قانون |
| EXISTENCE | الوجود |
| EXISTENCE PRECEDES ESSENCE | الوجود يسبق الماهية |
| EXISTENTIALISM | الوجودية |
| EXISTENTIAL PROPOSITION | الوجودية، القضية |
| EXOTERIC | اكزوترك |
| EXPERIENCE | الخبرة |
| EXPERIMENT | التجربة |
| EXPLANATION | التفسير |
| EXPLANATIONISM | التفسيرية، النزعة |
| EXPLOITATION | الاستغلال |
| EXPORTATION | التصدير |
| EXPRESSION | التعبير |

| | |
|---|---|
| EXTENSIONALITY | الماصدقية |
| EXTERNALISM | البرانية |
| EXTERNAL WORLD | الخارجي، العالم |

# F

| | |
|---|---|
| FACT | الحقيقة |
| FACT-VALUE DISTINCTION | الحقيقة ـ [الواقعة ـ القيمة] |
| FALLACY | الأغلوطة |
| FALLIBILISM | الخطئية |
| FALSE CONSCIOUSNESSS | الزائف، الوعي |
| FAMILY RESEMBLENCE | العائلي، التشابه |
| FANON | فانون |
| FARABI, AL | الفارابي |
| FACISM | الفاشية |
| FASHION IN PHILOSOPHY | موضات الفلسفة |
| FATALISM | الجبرية |
| FEAR | الخوف |
| FEINBERG | فاينبرج |
| FEMINISM | النسوية |
| FEMINISM, RADICAL | النسوية المتطرفة |
| FEMINIST ETHICS | النسوية، علم أخلاق |
| FEMINIST PHILOSOPHY | النسوية، الفلسفة |
| FERGUSON | فرجسون |
| FERRATER-MORA | فيراتيه ـ مورا |
| FERTILIZATION IN VITRO | تخصيب الصماء |
| FEURBACH | فيورباخ |
| FEYERABEND | فيرابند |
| FICHTE | فيخته |
| FICINO | فيشينو |
| FICTION | الخيالية، القصص |
| FICTIONAL NAMES | الخيالية، الأسماء |
| FIDEISM | الإيمانية |
| FIELD | فيلد |
| FILM, PHILOSOPHY OF | الأفلام، فلسفة |
| FILMER | فلمر |
| FINAL CAUSES | الغائية، العلل |
| FINGERING SLAVE | التلمس بالأصابع، عبد |
| FINNIS | فينس |
| FINNISH PHILOSOPHY | الفلندية، الفلسفة |
| FIRST CAUSE ARGUMENT | الأولى، برهان العلة |
| FIVE WAYS | الخمس، الطرق |
| FLACCID DESIGNATOR | الرخو، المعيّن |
| FLUX | الجريان |
| FOCAL MEANING | البؤري، المعنى |

| | |
|---|---|
| FODOR | فودر |
| FOGELIN | فوجلين |
| FOLK PSYCHOLOGY | النفس، علم، الدارج |
| FOLLESDAL | فوليسدال |
| FOOTNOTES TO PLATO | حواشي على أفلاطون |
| FORGERY | التزوير |
| FORGIVENESS | العفو |
| FOR-ITSELE AND IN-ITSELF | لذاته وفي ذاته |
| FORL, HUME'S | مذراة هيوم |
| FORM, LOGICAL | الصورة المنطقية |
| FORMAL AND MATERIAL MODE | الصورية والمادية، الصيغة |
| FORMALISM | الصورانية |
| FORMALIZATION | الصورنة |
| FORMAL LANGUAGE | الصورية، اللغة |
| FORMAL SEMANTICS, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF | الصوري، الأهمية الفلسفية لعلم الدلالة |
| FORM AND MATTER | الصورة والمادة |
| FORMS OF LIFE | أساليب الحياة |
| FORMS, PLATONIC | المثل الأفلاطونية |
| FORMULA | الصيغة الرمزية |
| FOUCAULT | فوكو |
| FOUNDATIONALISM | التأسيسية |
| FOUR FREEDOMS | الأربع، الحريات |
| FOUR-TERM FALLACY | الأربعة حدود، أغلوطة |
| FRANKENA | فرانكينا |
| FRANKFURT | فرانكفورت |
| FRANKFURT SCHOOL | فرانكفورت، مدرسة |
| FRANKLIN | فرانكلين |
| FRATERNITY | الأخوية |
| FREDE | فريد |
| FREEDOM, POLITICAL | الحرية السياسية |
| FREEDOM AND DETERMINISM | الحرية والحتمية |
| FREEDOM OF GOODNESS AND REASON | حرية الخيرية والعقل |
| FREEDOM OF SPEECH | حرية الكلام |
| FRE RIDERS | بالمجان، الراكب |
| FREGE | فريجه |
| FRENCH PHILOSOPHY | الفرنسية، الفلسفة |
| FREUD | فرويد |
| FRIENDSHIP | الصداقة |
| FUNCTION | الدالة |
| FUNCTIONALISM | الوظيفية |
| FUTURE GENERATIONS | القادمة، الأجيال |

# G

| | |
|---|---|
| GADAMER | جادامر |
| GALEN | جالين |
| GALILEO | جاليليو |
| GAMBLER'S FALACY | المقامر، أغلوطة |
| GAME THEORY | اللعب، نظرية |
| GANDI | غاندي |
| GASSENDI | جاسندي |
| GAUTHIER | جوثيير |
| GEACH | جيتش |
| GENDER | الجنس، الثقافي |
| GENERALIZATION | التعميم |
| GENERALIZATION, RULE OF | التعميم، قاعدة |
| GENERAL WILL | العامة، الإرادة |
| GENETIC FALLACY | الوراثية، الأغلوطة |
| GENIUS | العبقرية |
| GENTILE | جنتيلي |
| GENTZEN | جنتزن |
| GENUS AND SPECIES | الجنس والنوع |
| GERMAN PHILOSOPHY | الألمانية، الفلسفة |
| GESTALT THEORY | الجشتلت، نظرية |
| GETTIER | جيتير |
| GEULINCX | جيولنكس |
| GEWIRTH | جيورث |
| GHAZALI, AL | الغزالي |
| GHOST IN THE MACHINE | الشبح في الآلة |
| GIBBARD | جيبرد |
| GILES ROME | جلز الروماني |
| GILSON | جلسون |
| GIVEN, THE | المعطى |
| GLOVER | جلوفر |
| GNOSEOLOGY | جنوزويولوجي |
| GNOSTICISM | الغنوصية |
| GOD | الله |
| GOD, ARGUMENTS AGAINST the EXISTENCE | الله، براهين ضد وجود |
| GOD, ARGUMENTS FOR the EXISTENCE | الله، براهين على وجود |
| GOD AND THE PHILOSOPHERS | الله والفلاسفة |
| GODEL | جودل |
| GODEL'S THEOREM | جودل، مبرهنة |
| GOD IS DEAD | الله ميت |
| GODMANHOOD | الألوهية الناسوتية |
| GODWIN | جودون |
| GOETHE | جوته |

| | |
|---|---|
| GOLDBACH'S CONJECTURE | جولدباخ، تخمين |
| GOLDEN RULE | الذهبية، القاعدة |
| GOLDMAN | جولدمان |
| GOOD | الخير |
| GOOD, GREATEST | الخير الأعظم |
| GOOD-IN-ITSELF | الخير في ذاته |
| GOODMAN | جودمان |
| GOODWILL | الخيرة، الإرادة |
| GORGIAS | جورجياس |
| GRAMMAR | النحو |
| GRAMMAR, AUTONOMY OF | النحو، استقلالية |
| GRAMATICAL PROPOSTION | النحوية، القضية |
| GRAMSCI | جرامسي |
| GREATEST HAPPENESS PRINCIPLE | السعادة القصوى، مبدأ |
| GREAT MAN THEORY | العظيم، نظرية الرجل |
| GREAT-SOULED MAN | العظيمة، رجل النفس |
| GREEK PHILOSOPHY, MODERN | اليونانية، الفلسفة الحديثة |
| GREEN | جرين |
| GREGORY | جرجوري |
| GRELLING'S PARADOX | جريجلنج، مفارقة |
| GRICE | جرايس |
| GRIFFIN | جرفن |
| GRISEZ | جريسز |
| GROSSMAN | جروسمان |
| GROSSETESTE | جروستست، |
| GROTIUS | جروتيوس |
| GRUE | جرو |
| GRONBAUM | جرنباوم |
| GUILT | الذنب |
| GURU | جورو |

# H

| | |
|---|---|
| HABERMAS | هبرماس |
| HACKING | هاكنج |
| HAECCEITY | الخاصية المتفردة |
| HALEVI | هاليفي |
| HALLUCINATION | الهلوسة |
| HAMILTON | هملتون |
| HAMLYN | هملين |
| HAMPSHIRE | هامشاير |
| HANNAY | هاني |
| HAPPINESS | السعادة |

| | |
|---|---|
| HARE | هير |
| HARMAN | هارمن |
| HARMONY, LOGICAL | التوافق المنطقي |
| HARMONY, PRE-ESTABLISHED | التوافق سابق الإنجاز |
| HART | هارت |
| HARTLEY | هارتلي |
| HARTMAN, EDWARD VON | هارتمان، ادوارد فون |
| HARTMANN, NICOLAI | هارتمان، نيكولا |
| HARTSHORNE | هارتشون |
| HARVARD PHILOSOPHY | هارفرد، فلسفة |
| HAYEK | هايك |
| HEAP, PARADOX | الكثيب، أغلوطة |
| HEDONIC CALCULUS | اللذة، حساب |
| HEDONISM | اللذة، مذهب |
| HEDONISM | اللذة، مذهب، القديم |
| HEGEL | هيجل |
| HEGELIANISM | الهيجلية |
| HEGEMONY | السيطرة |
| HEIDGGER | هيدجر |
| HEIENBERG | هيزنبرج |
| HELL | الجحيم |
| HELLENISTIC PHILOSOPHY | الهيلينية، الفلسفة |
| HELOISE COMPLEX | هيلوس، عقدة |
| HELVETIUS | هلفتيوس |
| HEMPEL | همبل |
| HENRY OF GHENT | هنري الجنتي، |
| HEPBURN | هبورن |
| HERDER | هردر |
| HERMENEUTICS CIRCLE | التأويلية، الدائرة |
| HERMENEUTICS | التأويل، علم |
| HERMETIC GROUP | السحرية، المجموعة |
| HERZEN | هرزن |
| HETEROLOGICAL AND HOMOLOGICAL | المتغايرة والمتماثلة |
| HEURISTIC | المعين |
| HICK | هك |
| HIGHER-ORDER LOGIC | الأعلى رتبة، المنطق |
| HILBERT | هلبرت |
| HINDU PHILOSOPHY | الهندوسية، الفلسفة |
| HINTIKKA | هنتيكا |
| HIPPOCRATES | هبوقريطس |
| HISTORICAL MATERIALISM | التاريخية، المادية |
| HISTORICISM | التاريخانية |
| HISTORIES OF MORAL PHILOSOPHY | تواريخ الفلسفة الأخلاقية |
| HISTORY, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY | التاريخ، تاريخ فلسفة |

| | |
|---|---|
| HISTORY, PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF | التاريخ، إشكاليات فلسفة |
| HOBBES | هوبز |
| HOBHOUSE | هوبهاوس |
| HOCKING | هوكنج |
| HODGSON | هدجسون |
| HOFFDING | هوفدنج |
| HOLBACH | هولباخ |
| HOLISM | الكليانية |
| HOLY, NUMINOUS, AND SACRED | المقدس، الروحي، والموقر |
| HOMELAND, A RIGHT TO | الوطن، الحق في |
| HOMOSEXUALITY | الجنسية المثلية |
| HOMUNUCULUS | هومنكلوس |
| HOOK | هوك |
| HORIZON | الأفق |
| HORNSBY | هورنزبي |
| HORSESHOE | حدوة الحصان |
| HORWICH | هوروتش |
| HSUN TZU | هسون تشو |
| HUMAN BEINGS | البشرية، الكائنات |
| HUMANISM | الإنسية |
| HUMAN NATURE | الطبيعة الإنسانية |
| HUMBOLDT | همبولدت |
| HUME | هيوم |
| HUMOUR | الدعابة |
| HUNGARIAN PHILOSOPHY | المجرية، الفلسفة |
| HUSSERL | هوسرل |
| HUTCHESON | هتشسون |
| HYLOMORPHISM | هيلومورفزم |
| HYPOTHSIS | الفرض |
| HYPOTHETICO-DEDUCTIVE METHOD | الفرض ـ الاستنباطي، النهج |


## I


| | |
|---|---|
| I AND THOU | أنا وأنت |
| IBN GABIROL | ابن جبرول |
| IBN KHALDON | ابن خلدون |
| IDEALISM, PHILOSOPHICAL | المثالية الفلسفية |
| IDEAL OBSERVER | المثالي، الملاحظ |
| IDEAL MORAL | المثل الأخلاقية |
| IDEAS | الأفكار |
| IDEAS OF REASON | أفكار العقل |
| IDENTITY | الهوية |
| IDENTITY, CITERION OF | الهوية، معيار |

| | |
|---|---|
| IDENTITY, THE PARADOX OF | الهوية، مفارقة |
| IDENTITY OF INDISCERNIBLES | تماهي اللاامتميزات |
| IDENTITY THEORY OF MIND | الهوية، نظرية، في العقل |
| IDEOLOGY | الأيديولوجيا |
| IDIOLECT | ايديولكت |
| IDOLS | الأوثان |
| IFF | إذذا |
| IGNORATIO ELENCHE | اجنوراتيو انلخي |
| ILLUSION, ARGUMENT RFOM | الوهم، برهان |
| IMAGE | الصورة الذهنية |
| IMAGINATION | المخيلة |
| IMAGINATION, AESTHETIC | استاطيقا المخيلة |
| IMMORTALITY | الخلود |
| IMPERIALSM | الامبريالية |
| IMPLICATION | الاستلزام |
| IMPREDICATIVE DEFINITION | اللااسنادي، التعريف |
| INCOMMENSURABILITY | اللاقابلية للقياس وفق الوحدات نفسها |
| INCOMMENSURABILITY, MORAL | اللاقابلية الأخلاقية للقياس وفق الوحدات نفسها |
| INCOMPLETENESS | اللاتمام |
| INCOMPLETENESS, SYMBOL | اللاتمام، رمز |
| INCONGRUENT COUNTERPARTS | اللامتطابقة، النظائر |
| INCONSISTENT TRIAD | اللامتسقة، الثلاثية |
| INCORRIGIBILITY | الراسخية |
| INDEPENDECE, LOGICAL | الاستقلالية المنطقية |
| INDETERMINANCY IN LAW | اللاتحددية في القانون |
| INDETERMINISM | اللاحتمية |
| INDEXICALS | المشيرات |
| INDIAN PHILOSOPHY | الهندية، الفلسفة |
| INDIVIDUALISM, MORAL AND POLITICAL | الفردانية الأخلاقية والسياسية |
| INDIVIDUALISM AND ANTI-INDIVIDUALISM | الفردانية وضد الفردانية |
| INDIVIDUATION | التفريد |
| INDUCTION | الاستقراء |
| INEQUALITY | الإجحاف |
| INFERENCE | الاستدلال |
| INFERENCE, IMMEDIAT | الاستدلال المباشر |
| INFERENCE TO THE BEST EXPLANATION | الاستدلال على أفضل تعليل |
| INFIMA SPECIES | انفيما سبيشي |
| INFINITE REGRESS | اللامتناهية، المتراجعة |
| INFINITESIMALS | متناهي الصغر |
| INFINITY | اللاتناهي |
| INFINITY, AXIOM OF | اللاتناهي، مبدأ |
| INGARDEN | انجاردن |
| INNATE IDEAS | الفطرية، الأفكار |
| INNER SENSE | الباطن، الحس |

| | |
|---|---|
| INSTRUMENTALISM | الأداتية |
| INSTRUMENTAL VALUE | الذرائعية، القيمة |
| INSUFFICIENT REASON, PRINCIPLE OF | السبب الكافي، مبدأ |
| INTEGRITY | الاستقامة |
| INTELLIGENCE | الذكاء |
| INTENSIONALITY | المفهومية |
| INTENTION | القصد |
| INTENTIONAL FALLACY | القصدية، أغلوطة |
| INTENTIONALITY | القصدية |
| INTENTIONAL RELATION | القصدية، العلاقة |
| INTERACTIONISM | التآثرية |
| INTERNATIONAL RELATIONS | الدولية، العلاقات |
| INTERPRETATION | التأويل |
| INTERSUBJECTIVE | بين - ذواتي |
| INTROSPECTION | الاستبطان |
| INTUTION | الحدس |
| INTUITIONISM, MATHEMATICAL | الحدسية الرياضية |
| INTUTIONIST LOGIC | الحدسي، المنطق |
| INVERSION | القلب |
| INVISIBLE HAND | الخفية، اليد |
| INWRDNESS | الداخلية |
| IQBAL | إقبال |
| IRIGARY | اريجاريه |
| IRISH PHILOSOPHY | الإيرلندية، الفلسفة |
| IRONY, ROMANTIC | السخرية الرومانسية |
| IRONY, SOCRATIC | السخرية السقراطية |
| IRRATIONALISM | اللاعقلانية |
| IRWIN | ارون |
| 'IS' AND 'OUGHT' " | يكون» و«ينبغي» |
| ISLAMIC PHILOSOPHY | الإسلامية، الفلسفة |
| ITALIAN PHILOSOPHY | الإيطالية، الفلسفة |

## J

| | |
|---|---|
| JACKSON | جاكسون |
| JACOBI | جاكوبي |
| JAINISM | اليانية |
| JAMES | جيمس |
| JAMES-LANG THEORY | جيمس - لانج، نظرية |
| JANSENISM | الجانسينية |
| JAPANESE PHILOSOPHY | اليابانية، الفلسفة |
| JASPERS | ياسبرز |
| JAUNDICE | اليرقان |

| | |
|---|---|
| JEFFERSON | جفرسون |
| JEFFREY | جيفري |
| JEVONS | جيفونز |
| JEWISH PHILOSOPHY | اليهودية، الفلسفة |
| JOHNSON, SAMUEL | جونسون، صموئيل |
| JOHNSON, WILLIAM | جونسون، وليام |
| JOURNAL OF PHILOSOPHY | مجلات الفلسفة |
| JUDGEMENT | الحكم |
| JUNG | ينج |
| JUSTICE | العدالة |
| JUSTIFICATION, EPISTEMIC | التبرير الابتسمولوجي |

## K

| | |
|---|---|
| KABBALAH | كابلاه |
| KANT | كانت |
| KANTIAN ETHICS | الكانتية، الأخلاق |
| KANTIANISM | الكانتية |
| KAPLAN | كابلان |
| KARMA | كارما |
| KAUTSKY | كاوتسكي |
| KELSEN | كالسن |
| KENNEY | كيني |
| KEYNES | كينز |
| KIERKEGGARD | كيركجرد |
| KILLING | القتل |
| KIM | كيم |
| KIND, NATURAL | النوع الطبيعي |
| KINDI, AL- | الكندي |
| KINESIS | كينسس |
| KLEPSYDRA, THE | الكلبسيدرا |
| KNEAL | نيل |
| KNOWLEDGE | المعرفة |
| KNOWLEDGE, THE LIMITS OF | المعرفة، حدود |
| KNOWLEDGE AND SCIENCE | المعرفة والعلم |
| KNOWLEDGE BY PRESENCE | المعرفة بالأشهاد |
| KOMENSKY | كومنسكي |
| KOREAN PHILOSOPHY | الكورية، الفلسفة |
| KORN | كورن |
| KOTARBISKI | كوتاربسكي |
| KRAUS | كراوس |
| KREISEL | كريسيل |
| KRIPKI | كربكي |

| | |
|---|---|
| KRISTEVA | كرستيفا |
| KROPTKIN | كروبتكن |
| KUHN | كون |
| KUKAI | كيوكي |

# L

| | |
|---|---|
| LACAN | لاكان |
| LAKATOS | لاكاتوش |
| LAMARK | لامارك |
| LAMETTRIE | لامتري |
| LANGER | لانجر |
| LANGUAGE | اللغة |
| LANGUAGE, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF | اللغة، تاريخ فلسفة |
| LANGUAGE, PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF | اللغة، إشكاليات فلسفة |
| LANGUAGE-GAME | اللغة ـ لعبة |
| LANGUAGE OF THOUGHT | لغة الفكر |
| LAO TZU | لاو تزو |
| LAPLACE | لابلاس |
| LATIN AMERICAN PHILOSOPHY | اللاتينية، أمريكا، فلسفة |
| LATITUDINARIANISM | التسامحية الدينية |
| LAUGHTER | الضحك |
| LAW, FEMINIST PHILOSOPHY OF | القانون، الفلسفة النسوية في |
| LAW, POSITIVE | القانون الوضعي |
| LAW, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF | القانون، تاريخ فلسفة |
| LAW, SCEPTICISM ABOUT | القانون، الارتيابية في |
| LAW AND CONTINENTAL PHILOSOPHY | القانون والفلسفة القارية |
| LAW AND MORALS | القانون والأخلاق |
| LAWS, NATURAL OR SCIENTIFIC | القانون الطبيعي أو العلمي |
| LAWS OF THOUGHT | قوانين الفكر |
| LEARNING | التعلم |
| LEARNING PARADOX | التعلم، مفارقة |
| LE DOEUFF | لودويف |
| LEFT, THE | اليسار |
| LEGAL POSITIVISM | القانونية، الوضعية |
| LEGAL REALISM | القانونية، الواقعية |
| LEGITIMACY | الشرعية |
| LEHRER | لهرر |
| LEIBNIZ | ليبنتز |
| LEMMA | توطئة |
| LENIN | لينين |
| LESBIAN FEMINISM | السحاقية، النسوية |
| LESNIEWSKI | ليزنوسكي |

| | |
|---|---|
| LESSING | لسنج |
| LEUCIPPUS | ليوسبس |
| LEVIATHAN | لوياثان |
| LEVINAS | ليفيناس |
| LEVI-STRAUSS | ليفي - شتراوس |
| LEVY-BRUHL | ليفي - بروهل |
| LEWIS, CLARENCE IRVING | لويس كلارنس ارفنج |
| LEWIS, DAVID | لويس، ديفيد |
| LEXICON, THE PHILOSOPHICAL | القاموس الفلسفي |
| LEX TALIONIS | ليكس تاليونس |
| LIAR PARADOX | الكاذب، مفارقة |
| LIBERALISM | الليبرالية |
| LIBERTANIANISM | القدرية |
| LIBERTANIANISM, POLITCAL | القدرية السياسية |
| LIBERTINISM | الليبرتينية |
| LIBERTY | التحرر |
| LIBERTY AND EQUALITY | التحرر والمساواة |
| LICHTENBERG | لتشنبرج |
| LIFE | الحياة |
| LIFE, MEANING OF | الحياة، معنى |
| LIFE AND SCIENCE | الحياة والعلم |
| LIFE-WORLD | الحياة-عالم |
| LINGUISTIC ACTS | اللغوية، الأفعال |
| LINGUISTIC PHILOSOPHY | اللغوية، الفلسفة |
| LINGUISTICS, FORMAL | اللغة، علم، الصوري |
| LINGUISTICS, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF | اللغة، لعلم، الأهمية الفلسفية |
| LINGUISTIC TURN | اللغوي، المنعطف |
| LITERATURE AND PHILOSOPHY | الأدب والفلسفة |
| LOCK | لوك |
| LOGIC, HISTORY OF | المنطق، تاريخ |
| LOGIC, INFORMAL | المنطق اللاصوري |
| LOGIC, MODERN | المنطق الحديث |
| LOGIC, TRADITIONAL | المنطق التقليدي |
| LOGICALLY PERFECT LANGUAGE | منطقيا، اللغة التامة |
| LOGICALLY PROPER NAMES | منطقيا، أسماء العلم |
| LOGICAL POSITIVISM | المنطقية، الوضعية |
| LOGICAL THEORY | المنطقية، النظرية |
| LOGICAL TRUTH | المنطقية، الحقيقة |
| LOGICISM | المنطقانية |
| LOGISTIC METHOD | المنطقاني، المنهج |
| LOGOCENTRISM | المنطقية المركزية |
| LOGOS | اللوجس |
| LONDON PHILOSOPHY | لندن، فلسفة |
| LOTTERY PARADOX | اليانصيب، مفارقة |

| | |
|---|---|
| LOTZE | لوتز |
| LOVE | الحب |
| LOVEJOY | لوفجوي |
| LOYALITY | الولاء |
| LUCAS | لوكاس |
| LUCRETIUS | ليوقريطس |
| LUHACS | لوكاش |
| LUKASIEWICZ | لوكشيفت |
| LUMBER OF THE SCHOOLS | سقط متاع المدارس |
| LUTHER | لوثر |
| LYCAN | ليكان |
| LYING | الكذب |
| LYOTARD | ليوتارد |

# M

| | |
|---|---|
| MACH | ماخ |
| MACHIAVELLI | ميكيافيلي |
| MACINTYRE | ماكنتاير |
| MACKIE | ماكي |
| MACROCOSM AND MICROCOSM | العالم الأكبر والعالم الأصغر |
| MADHIVA | مادهيفا |
| MAGNITUDE | المقدار |
| MAIMONIDES | ميمون |
| MAIR | مير |
| MALCOM | مالكوم |
| MALEBRANCH | مالبرانش |
| MALIN GENIE | مالين جينيه |
| MANICHAEISM | المانوية |
| MANIFOLD | مشعب الحس |
| MANNHEIM | مانهايم |
| MANTRA | مانترا |
| MANY QUESTIONS FALLACY | المتعددة، أغلوطة الأسئلة |
| MANY-VALUED LOGIC | متعدد القيم، المنطق |
| MARCEL | مارسيل |
| MARCUS | ماركوس |
| MARCUSE | ماركوزا |
| MARITAIN | ماريتين |
| MARKETS | الأسواق |
| MARRIAGE | الزواج |
| MARCILIUS | مارسيليوس |
| MARTIN | مارتن |
| MARTINEAU | مارتنيو |

| | |
|---|---|
| MAREX | ماركس |
| MARXIST PHILOSOPHY | الماركسية، الفلسفة |
| MASARYK | ماسارك |
| MASCULISM | الرجولية |
| MASKED MAN FALLACY | المقنع، أغلوطة الرجل |
| MASTER AND SLAVE | السيد والعبد |
| MASTER ARGUMENT | الكبرى، الحجة |
| MATERIAL CONTRADICTIONS | المادي، التناقض |
| MATERIAL IMPLICATION | المادي، الاستلزام |
| MATERIALISM | المادية |
| MATHMATICS, HISTORY OF | الرياضيات، تاريخ فلسفة |
| MATHMATICS, PROBLEMS OH THE PHILOSOPHY OF | الرياضيات، إشكاليات فلسفة |
| MATTER | المادة |
| MAXIMIN AND MINIMAX | أعلى الأدنى وأدنى الأعلى |
| MCDOWELL | مكدول |
| MCGINN | مجن |
| MCTAGGART | مكتاجارت |
| MEAD | ميد |
| MEAN, DOCTINE OF | الوسطية، مبدأ |
| MEANING | الدلالة |
| MEASUREMENT | القياس الكمي |
| MEDICAL ETHICS | الطبي، علم الأخلاق |
| MEDIEVAL PHILOSOPHY | الوسيطة، الفلسفة |
| MEGARICS | الميجاريون |
| MEINONG | ماينونج |
| MELISSUS | مليسيوس |
| MELLOR | ميلور |
| MENCIUS | منشيوس |
| MENDELSSOHN | مندلسون |
| MENTAL CAUSATION | الذهنية السببية |
| MENTAL EVENTS | الذهنية، الحوادث |
| MENTAL INDISPENSABILITY | الذهني، لازبية |
| MENTAL REDUCTIONISM | الردية الذهنية |
| MENTAL STATES | الذهنية، الأوضاع |
| MEREOLOGY | الأجزاء، علم |
| MERITOCRACY | الأهلانية |
| MERLEAU-PONTY | ميرلو - بونتي |
| META-ETHICS | مابعد الأخلاق |
| METALANGUAGE | الماورائية، اللغة |
| METALOGIC | مابعد المنطق |
| METAPHORE | المجاز |
| METAPHYSICS, HISTORY OF | الميتافيزيقا، تاريخ |
| METAPHYSICS, OPPOSITION TO | الميتافيزيقا، معارضة |
| METAPHYSICS, PROBLEMS OF | الميتافيزيقا، إشكاليات |

| | |
|---|---|
| METHOD, JOINT | المنهج المشترك |
| METHOD OF AGREEMENT | منهج الاتفاق |
| METHOD OF CONCOMITANT | منهج التلازم في المتغيرات |
| METHOD OF DIFFERENCE | منهج الاختلاف |
| METHOD OF RESIDUES | منهج البواقي |
| METHODOLOGICAL HOLISM AND INDIVIDUALISM | المنهجية، الكليانية والفردانية |
| METHODOLOGY | المناهج، علم |
| MEYRSON | ميرسون |
| MILL, JAMES | مل، جيمس |
| MILL, JOHN STUART | مل، جون ستيوارت |
| MILL'S METHODS | مل، مناهج |
| MILLIKAN | ميليكان |
| MIMESIS | المحاكاة |
| MIND | العقل |
| MIND, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF | العقل، تاريخ فلسفة |
| MIND, PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF | العقل، إشكاليات فلسفة |
| MIND, SYNTAX AND SEMANTICS | العقل ،سنتاكس وسيمانتكس |
| MIND-BODY PROBLEM | العقل-الجسم، إشكالية |
| MIRACLES | المعجزات |
| MIXTURE OF LABOUR | مزج العمل |
| MNEMIC CAUSATION | الذاكرة السببية |
| MOCHUS | موكس |
| MODALITY | المقامية |
| MODAL LOGIC | المقامي، المنطق |
| MODE | الشكل [الحال] |
| MODELS | النماذج |
| MODERNISM | الحداثة |
| MODUS PONENS | مودس بوننز |
| MODUS TOLLENS | مودس تولنز |
| MOLINA | مولينا |
| MOLLA SADRA | ملا الصدر |
| MOLYNEUX PROBLEM | المولينية، الإشكالية |
| MONADOLOGY | المونادات، علم |
| MONISM AND PLURALISM | الأحادية والتعددية |
| MONTAIGNE | مونتاني |
| MONTY HALL PROBLEM | مونتسي هول، إشكالية |
| MOOD | المزاج |
| MOORE | مور |
| MORAL JUDGEMENT | الأخلاقي، الحكم |
| MORAL LAW | الأخلاقي، القانون |
| MORAL PHILOSOPHY, HISTORY OF | الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ |
| MORAL PHILOSOPHY, PROBLEMS OF | الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات |
| MORAL PSYCHOLOGY | الأخلاقي، علم النفس |
| MORAL REALISM | الأخلاقية، الواقعية |

| | |
|---|---|
| MORAL SCEPTICISM | الأخلاقية، الارتيابية |
| MORAL SENSE | الأخلاقي، الحس |
| MORE THINGS IN HAVEN AND EARTH | أكثر، أشياء، في السماء والأرض |
| MORTALISM | الفنائية |
| MOTION | الحركة |
| MOTIVES AND MOTIVATION | الدوافع والدافعية |
| MINDUS IMAGINALIS | موندس امياجينالي |
| MURDOCH | مردوخ |
| MUSIC | الموسيقا |
| MYSTICISM | التصوف |

# N

| | |
|---|---|
| NAESS | نايس |
| NAGARJUNA | ناجارجونا |
| NAGEL, ERNEST | نيجل، ارنست |
| NAGEL, THOMAS | نيجل، تومس |
| NAIVE REALISM | الساذجة، الواقعية |
| NAMES | الأسماء |
| NASTY, BRUTISH, AND SHORT | مقرفة، فظة، وقصيرة |
| NATIONAL AND REGIONAL PHILOSOPHIES | القومية والجهوية، الفلسفات |
| NATIONAL CHARACTER | القومية، الشخصية |
| NATIONALISM | القومية |
| NATURAL | طبيعي |
| NATURAL DEDUCTION | الطبيعي، الاستنباط |
| NATURALISM, ETHICAL | الطبائعية الأخلاقية |
| NATURALISTIC FALLACY | الطبائعية، الأغلوطة |
| NATURAL LAW | الطبيعي، القانون |
| NATURAL RIGHTS | الطبيعية، الحقوق |
| NATURE | الطبيعة |
| NATURPHILOSOPHIE | ناتيور فيلوسوفي |
| NECESSARY AND CONTINGENT EXISTENCE | الضروري والعارض، الوجود |
| NECESSITY, EPISTEMIC | الضرورة المعرفية |
| NECESSITY, LOGICAL | الضرورة المنطقية |
| NECESSITY, METAPHYSICAL | الضرورة الميتافيزيقية |
| NECESSITY, NOMIC | الضرورة الناموسية |
| NEEDS | الحاجة |
| NEGATION AND DOUBLE NEGATION | السلب والسلب المزدوج |
| NEGRITUDE | الزنجية |
| NEO-CONFUCIANISM | المحدثة، الكونفوشية |
| NEO-KANTIANISM | المحدثة، الكانتية |
| NEO-PRAGMATISM | المحدثة، البراجماتية |
| NEO-THOMISM | المحدثة، التوماوية |

| | |
|---|---|
| NETHERLAND PHILOSOPHY | الهولندية، الفلسفة |
| NEUMANN | نيومان |
| NEURATH | نيوراث |
| NEUROSCIENCE, PHILOSOPHICAL RELAVNCE OF | الأعصاب، الأهمية الفلسفية لعلم |
| NEUSTIC AND PHRASTIC | الصيغي والعباري |
| NEUTRAL MONISM | المحايدة، الأحادية |
| NEWCOMB'S PARADOX | نيوكمب، مفارقة |
| NEW PHILOSOPHY CALL ALL IN DOUBT | الجديدة، الفلسفة، تشكك في كل شيء |
| NEW REALISM | الجديدة، الواقعية |
| NEWTON | نيوتن |
| NEW ZEALAND PHILOSOPHY | نيوزيلندا، فلسفة |
| NICHOLAS OF AUTRECOURT | نيوكلس اوتريكورت |
| NICHOLAS OF CUSA | نيكلوس كوسا |
| NIETZSCHE | نيتشه |
| NIHILISM | العدمية |
| NIRVANA | نيرفانا |
| NISHIDA KITARO | نيشيدا كيتارو |
| NISHITANI KEIJI | نيشيتاني كيجي |
| NKRUMAH | نكروما |
| NOBLE LIE | النبيلة، الكذبة |
| NOMIC | ناموسي |
| NOMINALISM | الاسمية |
| NON-BEING AND NOTHING | اللاوجود واللاشيء |
| NON-COGJITIVISM | اللاإدراك-معرفية |
| NON-CONTRADICTION, LAW OF | عدم التناقض، قانون |
| NON-EUCLIDEAN GEOMETRY | اللاإقليدية، الهندسة |
| NON-NATURAL PROPERTIES | غير الطبيعية، الخصائص |
| NONSENSE | الهراء |
| NONSENSE UPON STILTS | هراء يسعى على طوالتين |
| NO-OWNERSHIP THEORY | اللاملكية، نظرية |
| NORMALIZTION | اختزالية |
| NORMATIVE | المعياري |
| NORWEGIAN PHILOSOPHY | النرويجية، الفلسفة |
| NOTHINGNESS | اللاشيئية |
| NOTHINGNESS, ABSOLUTE | اللاشيئية المطلقة |
| NOTATIONS, LOGICAL | الترميزات المنطقية |
| NOTHINGNESS | اللاشيئية |
| NOTHING SO ABSURD | لا شيء بهذا القدر من السخف |
| NOUS | النوس |
| NOVEL, THE PHILOSOPHICAL | الرواية الفلسفية |
| NOZICK | نوزتش |
| NUMBER | العدد |
| NUSSBAUM | نوسباوم |

# O

| | |
|---|---|
| OAKESHOTT | اوكيشوت |
| OAR IN WATER | مجداف في الماء |
| OBJECTIVISM AND SUBJECTIVISM | الموضوعانية والذاتانية |
| OBJECT LANGUAGE | الشيئية، اللغة |
| OBLIGATION | الإلزام |
| OBLIGATIONES | اوبلجسيونس |
| OBVERSION | نقض المحمول |
| OCCASIONALISM | المناسبية |
| OCKHAM | أوكام |
| OCKHAM'S RAZOR | أوكام، موسى |
| O'NEILL | اونيل |
| ONE-OVER-MANY PROBLEM | الواحد فوق المتعدد، إشكالية |
| ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD | الانطولوجي، البرهان، على وجود الله |
| ONTOLOGY | الأنطولوجيا |
| OPEN AND CLSED THOUGHT | المفتوح والمغلق، الفكر |
| OPEN QUESTION ARGUMENT | المفتوح، حجة السؤال |
| OPEN TEXTURE | المفتوح، النسيج |
| OPERATION | العملية |
| OPERATIONALISM | الإجرائية |
| ORDINARY LANGUAGE AND PHILOSOPHY | الجارية، اللغة، والفلسفة |
| ORGANIC SOCIETY | المجتمع العضوي |
| ORIGINAL POSITION | الأصلي، الوضع |
| ORIGINAL SIN | الأصلية، الخطيئة |
| ORIGINATION | الإنشاء |
| ORTEGA Y GASSET | اورتيجا جاسيت |
| OSTENSIVE DEFINITION | الإشاري، التعريف |
| OTHER, THE | الآخر |
| OTHER MINDS | الأخرى، العقول |
| OUGHT | ينبغي |
| OWEN | اوين |
| OWL OF MINERVA | بومة مينرفا |
| OXFORD PHILOSOPHY | اكسفورد، فلسفة |

# P

| | |
|---|---|
| PAIN úûí | |
| PAINE àõì | |
| PANPSYCHOLOGISM | السيكولوجية الشاملة |
| PANTHEISM | وحدة الوجود |
| PAPINEAU | بابنيو |
| PARADIGMATIC CASE ARGUNENT | البارادیمية، برهان الحالة |
| PARADOXES | المفارقات |

| | |
|---|---|
| PARADIXES, LOGICAL | المفارقات المنطقية |
| PARALLEL DISTRIBUTED PROCESSING | الموازية، المعالجة الموزعة |
| PARALLELISM, PSYCHOPHYSICAL | المتوازية السيكوفيزيقية |
| PARETO OPTIMALITY | أمثولة باريتو |
| PARFIT | بارفيت |
| PARMENIDES | بارمنيدس |
| PARTICULAR PROPOSITION | الجزئية، القضية |
| PARTICULARS AND NON-PARTICULARS | العينيات واللاعينيات والكلي |
| PASCAL'S WAGER | بسكال، رهان |
| PASSION | العاطفة |
| PATERNALISM | الأبوية، النزعة |
| PEACOCKE | بيكوك |
| PEARS | بيرز |
| PEIRCE | بيرس |
| PELAGIUS | بيلاجيوس |
| PEOPLE | الشعب |
| PERCEPTION | الإدراك الحسي |
| PERCEPTS | المدركات |
| PERFECTIONISM | الكمالية، النزعة |
| PERIPATETICS | المشائيون |
| PERRY | بيري |
| PRESECUTION OF PHILOSOPHY | محاكمات الفلاسفة |
| PERSON-AFFECTING PRINCIPLES | الأشخاص، مبادئ التأثير في |
| PERSONAL IDENTITY | الشخصية، الهوية |
| PERSONS | الأشخاص |
| PESSIMISM AND OPTIMISM | التشاؤمية والتفاؤلية |
| PETER OF SPAIN | بيتر اسبانيا |
| PETERS | بيترز |
| PETRARCK | بيترارك |
| PHENOMENA AND NOUMENE | الفينومينا والنيومينا |
| PHENOMENOLOGY | الفينومينولوجيا |
| PHILO JUDAEUS | فيلو جوديوس |
| PHELO (THE DIALECTICAN) | فيلو الديالكتيكي |
| PHILOPONUS | فيلوبونس |
| PHILOSOPHE | المتفلسفون |
| PHILOSOPHER-KING | الفيلسوف الملك |
| PHILOSOPHER MAY PREACH | للفيلسوف أن يعظ |
| PHILOSOPHER'S STONE | الفيلسوف، حجر |
| PHILOSOPHICAL INQUIRY: FIRST PREMISSES AND PRINCIPLES | الفلسفي، البحث، أول مقدمات ومبادئ |
| PHILOSOPHICAL LOGIC | الفلسفي، المنطقي |
| PHILOSOPHICAL PRACTICE, ETHICS OF | الفلسفية، الممارسة، أخلاقيات |
| PHILOSOPHY | الفلسفة |
| PHILOSOPHY, HISTORY OF CENTERS AND DEPARTEMENTS | الفلسفة، تاريخ مراكز وأقسام |
| PHILOSOPHY, INFLUENCE OF | الفلسفة، تأثير |

| | |
|---|---|
| PHILOSOPHY, VALUE AND USE OF | الفلسفة، قيمة وجدوى |
| PHILOSOPHY AND SCIENCE | الفلسفة والعلم |
| PHRONESIS | فرونيسس |
| PHYSICALISM | الفيزيقانية |
| PHYSICALISM IN THE PHILOSOPHY OF MIND | الفيزيقانية في فلسفة العقل |
| PHYSICS, PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF | الفيزياء، الإشكاليات الفلسفية في |
| PICO DELLA MIRANDOLA | بيكو ديلا ميراندولا |
| PICTURE THEORY OF MEANING | الصورة، نظرية، في المعنى |
| PICTURES | الصور |
| PIECEMEAL ENGINEERING | التدريجية، الهندسة |
| PIETISM | التقوية |
| PINEAL GLAND | الكظرية، الغدة |
| PLACEBO | بلاسيبو |
| PLAGIARISM | النحل |
| PLANCK | بلانك |
| PLANTINGA | بلانتينجا |
| PLATO | أفلاطون |
| PLATONISM | الأفلاطونية |
| PLAUSIBILITY | المعقولية |
| PLEASURE | المتعة |
| PLEKHANOV | بليخانوف |
| PLENTITUDE, PRINCIPLE OF | الوفرة، مبدأ |
| PLOTINUS | أفلوطين |
| PLURALISM, POLITICAL | التعددية السياسية |
| PLURALITY OF CAUSES | تعددية العلل |
| PNEUMA | النفس |
| POETRY | الشعر |
| POINCARE | بونكاريه |
| POLAR CONCEPTS | القطبية، المفاهيم |
| POLISH NOTATION | البولندي، الترميز |
| POLISH PHILOSOPHY | البولندية، الفلسفة |
| POLITICAL OBLIGATION | السياسي، الإلزام |
| POLITICAL PHILOSOPHY, HISTORY OF | السياسية، تاريخ الفلسفة |
| POLITICAL PHILOSOPHY, PROBLEMS OF | السياسة، اشكاليات الفلسفة |
| POLITICAL SCEPTICISM | السياسية، الارتيابي |
| POLITICA AND DETERMINISM | السياسة والحتمية |
| POLITICS AND THE PHILOSOPHERS | السياسة والفلاسفة |
| POMPONAZZI | بومبونازي |
| PONS ASINORUM | بونز اسينيورم |
| POPPER | بوبر |
| POPULAR PHILOSOPHY | الناس، فلسفة |
| POPULATION | السكان |
| PORPHYRY | فرفريوس |
| PORT-ROYALISTS | البورتوروياليون |

| | |
|---|---|
| POSIT | الموضعنة |
| POSITIVISM | الوضعية |
| POSSIBILITY | الإمكان |
| POSSIBLE WORLDS | الممكنة، العوالم |
| POST HOC ERGO PROPTER HOC | بوست هوك بروبتر هوك |
| POST-MODERNISM | مابعد الحداثوية |
| POST-STRUCTURALISM | مابعد البنيوية |
| POTENTIALITY | الكمونية |
| POWER | القوة |
| PRACTICAL REASON | العملي، العقل |
| PRAGMATICISM | البراجماتانية |
| PRAGMATICS | البراجمتكس |
| PRAGMATIC THEORY OF TRUTH | البراجماتية، نظرية الصدق |
| PRAGMATISM | البراجماتية |
| PRAXIS | براكسس |
| PREDICATE CALCULUS | المحاميل، حساب |
| PREDICATIVE THEORIES | المحمولية، النظريات |
| PREDICTION | التنبؤ |
| PREDICTION, PARADOX | التنبؤ، مفارقة |
| PREFACE PARADOX | المقدمة، مفارقة |
| PRESCRIPTIVISM | المعيارية |
| PRE-SOCRATIC PHILOSOPHY | قبل ـ السقراطية، الفلسفة |
| RICE H.H. | برايس هـ.هـ. |
| PRICE R. | برايس ر. |
| PRICHARD | برتشارد |
| PRIESTLEY | برستلي |
| PRIMARY AND SECONDARY QUALITIES | الأولوية والثانوية، الكيفيات |
| PRIME MATTER | الأولية، المادة |
| PRIME MOVER | الأول، المحرك |
| PRINCIPLE | المبدأ |
| PRISONER'S DILEMMA | السجين، مأزق |
| PRIVATE LANGUAGE PROBLEM | الخصوصية، إشكالية اللغة |
| PRIVILEGED ACCESS | التيسر الحصري |
| PROBABILITY | الاحتمال |
| PROBLEMATIC | الإشكالي |
| PROCESS | الصيرورة |
| PROCES PHILOSOPHY | الصيرورة، فلسفة |
| PROCLUS | بركلس |
| PROGRAMS OF COMPUTERS | برامج الحاسوب |
| PROGRESS | التقدم |
| PROOF THEORY | الإثبات، نظرية |
| PROPENSITY | الميل |
| PROPERTIES | الخصائص |
| PROPERTIES, INDIVIDUAL | الخصائص الفردية |

| | |
|---|---|
| PROPERTY | الملكية |
| PROPOSITION | القضية |
| PROPOSITIONAL ATTITUDE | القضوي، الموقف |
| PROPOSITIONAL CALCULUS | القضوي، الحساب |
| PROPOSITIONAL FUNCTION | القضوية، الدالة |
| PROTAGORAS | براتوجراس |
| PROTASIS | بروتاسس |
| PROTOCOL SENTENCE | البروتوكولية، الجمل |
| PROUDHON | برودهن |
| PSEUDONYMS, PHILOSOPHICAL | الأسماء الفلسفية المستعارة |
| PSEUDO-PHILOSOPHY | الزائفة الفلسفة |
| PSEUDO-SCIENCE | الزائف، العلم |
| PSYCHE | سايك |
| PSYCHOANALYSIS, PHILOSOPHICAL PROMLEMS | النفس، التحليل، الأهمية الفلسفية |
| PSYCHOLOGISM | النفسانية |
| PSYCHOLOGY, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF | النفس، علم، الأهمية الفلسفية |
| PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY | النفس، علم، والفلسفة |
| PSYCHONEURAL INTIMACY | النفس ـ عصبية، الحميمية |
| PSYCHOPHYSICAL LAWS | النفس ـ مادية، القوانين |
| PUBLIC MORALITY | العامة، الأخلاقيات |
| PUBLIC-PRIVATE DISTINCTION | العام ـ الخاص، التمييز |
| PUNISHMENT | العقاب |
| PUSHPIN AND POETRY | لعبة الدبابيس والشعر |
| PUTNAM | بتنام |
| PYRRON | بيرون |
| PYRRONISM | البيرونية |
| PYHTHAGORAS | فيثاغورس |
| PYTHAGOREANISM | الفيثاغورية |

# Q

| | |
|---|---|
| QUALIA | كواليا |
| QUALITIES | الكيفيات |
| QUALITY OF LIFE | نوعية الحياة |
| QUANTIFIER | المكمم |
| QUANTITY AND QUALITY | الكم والكيف |
| QUANTUM MECHANICS, PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF | الكم، نظرية، إشكاليات فلسفية، في ميكانيكا |
| QUASI-MEMORY | شبه الذاكرة |
| QUASI-REALISM | شبه الواقعية |
| QUINE | كواين |
| QUINTON | كونتن |

| | |
|---|---|
| RACISM | العرقية |
| RADCLIFFE, RICHARDS | رادكلف، رتشاردز |
| RADHAKRISHNAN | رادهاكرشنا |
| RADICAL PHILOSOPHY | الرادكالية، الفلسفة |
| RAMSEY | رامزي |
| RASHDALL | رشدال |
| RACTIOCINATION | الاستنتاجية |
| RATIONALISM | العقلانية، النزعة |
| RATIONALITY | العقلانية |
| RAVENS' PARADOX | الغدفان، مفارقة |
| RAWLS | راولز |
| REAL | الواقعي |
| REALISM AND ANTI-REALISM | الواقعية وضد الواقعية |
| REALIZATION | التعين |
| REASON | العقل [الذهن] |
| REASONABLE | المعقول |
| REASON AS A SLAVE OF THE PASSIONS | العقل عبدا للعواطف |
| REASONING | الاستدلالي، التفكير |
| REASONS AND CAUSES | المبررات والأسباب |
| RECURSION, DEFINITION BY | الاسترداد، التعريف عبر |
| REDUCIBILITY, AXIOMS OF | القابلية للرد، مبادئ |
| REDUCTIO AD ABSURDUB | ريدكتيو آد ابسردم |
| REDUCTIO AD IMPOSSIBILE | ريدكتيو آد امبوسبل |
| REDUCTIONISM | الردية |
| REDUCTIONISM, MENTAL | الردية، الذهنية |
| REDUNDUNDANCY THEORY OF TRUTH | التزيد، نظرية، في الصدق |
| REE | ري |
| REFERENTIAL OPACITY | الإشارية، العتمة |
| REFERRING | الإشاري، فعل |
| REFLECTIVE EQUILIBRIUM | التأملي، التوازن |
| REFLEXIVITY | الانعكاسية |
| REFORM | الإصلاح |
| REGULATIVE PRINCIPLES | المنظمة، المبادئ |
| REICH | رايخ |
| REICHENBACH | رايكنباخ |
| REID | ريد |
| REINCAREATION | التناسخ |
| RELATIONS | العلاقات |
| RELATIONS, INTERNAL AND EXTERNAL | العلاقات، الداخلية والخارجية |
| RELATIONS, NATURE OF | العلاقات، طبيعة |
| RELATIVISM, EPISTEMOLOGICAL | النسبانية الابستمولوجية |
| RELATIVISM, ETHICAL | النسبانية الأخلاقية |

| | |
|---|---|
| RELATIVITY THEORY, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF | النسبية، الأهمية الفلسفية للنظرية |
| RELEVANCE LOGIC | التعلق، منطق |
| RELIABILISM | الوثوقية |
| RELIGION, HISTORY OF PHILOSOPHY OF | الدين، تاريخ فلسفة |
| RELIGION,PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF | الدين، إشكاليات فلسفة |
| RELIGION,SCEPTICISM ABOUT | الدين، الارتيابية في |
| RELIGION AND MORALITY | الدين والأخلاقيات |
| RELIGIOUS LANGUAGE | الدينية، اللغة |
| RELIGIOUSNESS A AND B | الدينية أ و ب |
| RENAISSANCE PHILOSOPHY | النهضة، عصر، فلسفة |
| RENOUVIER | رونوفييه |
| REPRESENTATION | التمثيل |
| REPRESENTATION IN ART | التمثيل في الفن |
| REPRESENTATIVE THEORY OF PERCEPTION | التمثيل، نظرية، في الإدراك الحسي |
| RESCHER | رتشر |
| RES COGITANS | ري كوجيتانز |
| RESENTMENT | الاستياء |
| RESPONSIBILITY | المسؤولية |
| REVENGE | الانتقام |
| REVISIONARY METAPHYSICS | التنقيحية، الميتافيزيقا |
| REVOLUTION | الثورة |
| RHETORIC | الخطابة |
| RICHARD'S PARADOX | رتشارد، مفارقة |
| RICOEUR | ريشيه |
| RIGHT | الصائب |
| RIGHT, THE POLITICAL NEW | اليمين السياسي الجديد |
| RIGHT ACTION | الصائب الفعل |
| RIGHTS | الحقوق |
| RIGID DESIGNATOR | المحكمة، المؤشرات |
| RISUS SOPHISTICUS | رزيوس سوفستكوس |
| ROMAN PHILOSOPHY | الرومانية، الفلسفة |
| ROMANTICISM, PHILOSOPHICAL | الرومانسية، الفلسفة |
| ROMERO | روميرو |
| RORTY | رورتي |
| ROSENZWEIG | روزنويج |
| ROSS | روس |
| ROUSSEAU | روسو |
| ROYCE | رويس |
| RULE OF LAW | حكم القانون |
| RULES | القواعد |
| RUSSELL | رسل |
| RUSSELL'S PARADOX | رسل، مفارقة |
| RUSSIAN PHILOSOPHY | الروسية، الفلسفة |
| RYLE | رايل |

| | |
|---|---|
| SAADIAH GAON | ساديه جاون |
| SAINSBURY | سينسبري |
| SAINT-SIMON | سينت سيمون |
| SALMON | سامون |
| SALVA VERITATE | سلفا فيريتاتا |
| SANKARA | سانكارا |
| SAMPLES, EXPLANATION BY | العينات، التفسير عبر |
| SANDEL | ساندل |
| SANTAYANA | سانتيانا |
| SAPIR-WHORF HYPOTHESIS | سابير ـ هورف، فرض |
| SARTRE | سارتر |
| SATISFACTION | الاستيفاء |
| SATISFICING | مرضية |
| SAYING AND SHOWING | القول والعرض |
| SCEPTICISM | الارتيابية |
| SCEPTICISM, HISTORY OF | الارتيابية، تاريخ |
| SCEPTICSM ANCIENT | المرتابون القدماء |
| SCHACHT | سكاتشت |
| SCHELER | شلر |
| SCHELLING | شلنج |
| SCHEMA | سكيما |
| SCHILLER | شلر |
| SCHLICK | شلك |
| SCHOLASTICISM | المدرسية |
| SCHOPENHAUER | شوبنهور |
| SCHUTZ | شوتز |
| SCIENCE, FEMINIST PHILOSOPHY OF | العلم، الفلسفة النسوية في |
| SCIENCE, PHILOSOPHY OF, HISTORY OF | العلم، تاريخ فلسفة |
| SCIENCE, PHILOSOPHY OF, PROBLEMS OF | العلم، إشكاليات فلسفة |
| SCIENCE,SOCIAL PHILOSOPHY OF | العلم، فلسفة اجتماع |
| SCIENCE,ART, AND RELIGION | العلم، الفن، والدين |
| SCIENTIFIC METHOD | العلمي، المنهج |
| SCIENTISM | العلموية |
| SCOPE | المدى |
| SCOPE FALLACIES | المدى، أغاليط |
| SCOTISH PHILOSOPHY | الاسكتلندية، الفلسفة |
| SCRUTON | سكروتن |
| SEARL | سيرل |
| SEEING AS | رؤية... بوصفه ... |
| SELF | الذات |
| SLF-CONSCIOUSNESS | الذاتي، الوعي |
| SELF-CONTROL | ضبط النفس |

| | |
|---|---|
| SELF-DECEPTION | الذات، تضليل |
| SELF-DETERMINATION, POLITICAL | تقرير المصير الذاتي السياسي |
| SELF-REGARDING AND OTHER-REGARDING | الذات، أفعال مراعاة، وأفعال مراعاة الآخر |
| SELLARS, R.W. | سيلرز، ر.و. |
| SEALERS, W. | سليلرز، و. |
| SEMANTIC ASCENT | الدلالي، الصعود |
| SEMANTICS | الدلالة، علم |
| SEMANTIC THEORY OF TRUTH | الدلالية، نظرية الصدق |
| SEMIOTICS | السيميوطيقا |
| SEN | سن |
| SENECA | سينيكا |
| SENSATION | الإحساس |
| SENSE AND REFERANCE | المعنى والمشار إليه |
| SENSE-DATA | الحسية، المعطيات |
| SENSIBILITY | الحساسية |
| SENTENTIAL CALCULUS | الحساب الجملي |
| SENTENTIAL FUNCTION | الجملية، الدالة |
| SENTIMENTS | العاطفي، الحس |
| SERBIAN PHILOSOPHY | الصربية، الفلسفة |
| SET THEORY | الفئات، نظرية |
| SEX | الجنس |
| SEXISM | الجنسانية |
| SEXTUS EMPIRICUS | سيكتوس امبيركوس |
| SEXUAL MORALITY | الجنسية، الأخلاقيات |
| SHAFTESBURY | شافتسبري |
| SHAME | العيب |
| SHOEMAKER | شوميكر |
| SIDGWICK | سدجويك |
| SIGN AND SYMBOL | العلامة والرمز |
| SIMPLICITY | البساطة |
| SIN | الخطيئة |
| SINCERITY | الأخلاقي، الصدق |
| SINGER | سنجر |
| SKOLM PARADOX | سكولم، مفارقة |
| SLAVE MORALITY | العبيد، أخلاق |
| SLIME | الوحل |
| SLIPPERY SLOPE | المنحدر الزلق |
| SLOVENE PHILOSOPHY | السلوفينية، الفلسفة |
| SMART | سمارت |
| SMITH | سمث |
| SNOW IS WHITE | الثلج أبيض |
| SOCIAL CONSTRUCTIVISM | الاجتماعية، البنائية |
| SOCIAL DARWINISM | الاجتماعية، الداروينية |
| SOCIAL ENGINEERING | الاجتماعية، الهندسة |

| | |
|---|---|
| SOCIAL FACTS | الاجتماعية، الحقائق |
| SOCIALISM | الاشتراكية |
| SOCIAL PHILOSOPHY | الاجتماعية، الفلسفة |
| SOCIAL SCIENCE, PHILOSOPHY OF | الاجتماعية، الفلسفة، تاريخ |
| SOCIETY | المجتمع |
| SOCRATES | سقراط |
| SOCRATIC METHOD | السقراطي، النهج |
| SOCRATIC PARADOX | السقراطية، المفارقة |
| SOHRAVARDI | السهروردي |
| SOLIPCISM | السلولبسية |
| SOLOVYOV | سلولوفيوف |
| SOPHISM | السفسطة |
| SOPHISTS | السفسطائيون |
| SORABJI | سورابجي |
| SOREL | سورل |
| SORTAL | تصنيفي |
| SOSA | سوسا |
| SOUL | النفس |
| SOVIET PHILOSOPHY | السوفيتية، الفلسفة |
| SPACE | المكان |
| SPACE-TIME | المكان ـ الزمان |
| SPANISH PHILOSOPHY | الإسبانية، الفلسفة |
| SPECIOUS PRESENT | المراوغ، الحاضر |
| SPENCER | سبنسر |
| SPEUSIPPUS | سبيوسبس |
| SPINOZA | اسبينوزا |
| SPIRIT | الروح |
| SPONTANEITY AND INDIFFERENCE | العفوية والاستواء |
| SPORT | الرياضة |
| SPRIGGE | سبرج |
| SQUARE OF OPPOSITION | مربع التقابل |
| STALNAKER | ستالناكر |
| STATE, THE | الدولة |
| STATEMENTS AND SENTENCES | الإقرارات والجمل |
| STATE OF NATURE | الوضع الطبيعي |
| STEVENSON | ستيفنسون |
| STEWART | ستيوارت |
| STICH | ستتش |
| STOCHASTIC PROCESS | الاستوكاستية، العلمية |
| STOICISM | الرواقية |
| STORIES AND EXPLANATION | القصص والتفسير |
| STRAW MAN FALLACY | القش، أغلوطة رجل |
| STRAWSON | ستراوسن |
| STREAM OF CONSCIOUSNESS | تيار الوعي |

| | |
|---|---|
| STRICT IMPLICATION | |
| SROUD | سترود |
| STADIUM OR MOVING ROWS PARADOX | الاستاد أو السهام المتحركة، مفارقة |
| STRUCTURALISM | البنيوية |
| STRUCTURAL VIOLENCE | البنيوي، العنف |
| STRUCTURE, DEEP AND SURFACE | البنية التحتية والوفوقية |
| SUAREZ | سويري |
| SUBALTERN | التداخل |
| SUBCONTRARIES | الدخول تحت التضاد |
| SUBJECCT AND PREDICATE | الموضوع والمحمول |
| SUBJECTIVE TRUTH | الذاتية، الحقيقة |
| SUBJECTIVITY | الذاتية |
| SUBLIME | الجليل |
| SUBSTANCE AND ATTRIBUTE | الجوهر والصفة |
| SUFFICIENT REASON, PRINCIPLE OF | السبب الكافي، مبدأ |
| SUFISM | الصوفية |
| SUICIDE | الانتحار |
| SUPEREROGATION | التنفل |
| SUPERMAN | سوبرمان |
| SUPERVENIENCE | التعويل |
| SUPPOSITION THEORY | الفرضية، نظرية |
| SWEDISH PHILOSOPHY | السويدية، الفلسفة |
| SWINBURG | سونبرج |
| SYLLOGISM | القياس المنطقي |
| SYMMETRIC RELATION | التماثلية ، العلاقة |
| SYMPATHY | التعاطف |
| SYNCATEGOREMATIC | سنكاتوجورمتك |
| SYNDICALISM | النقابية |
| SYNONYMY | الترادف |
| SYNTACTICS | سنتاكس |
| SYNTHETIC A PRIORI JUDGEMENTS | التركيبية القبلية، الأحكام |

# T

| | |
|---|---|
| TABULA RASA | تابيولا رازا |
| TAGORE | طاغور |
| TANABE HAJIME | تاناب هاجيمي |
| TANTRA | تانترا |
| TAOISM | الطاوية |
| TAROT | تاروت |
| TARSKI | تارسكي |
| TAR-WATER | القار، ماء |
| TASTE | الذوق |
| TAUTOLOGY | تكراري |
| TAYLOR, CHARLES | تايلور، تشارلز |

| | |
|---|---|
| TAYLOR, RICHARD | تايلور، رتشارد |
| TEACHING AND INDOCTRINATING | التعليم والتلقين |
| TELEOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD | الغائي، البرهان، على وجود الله |
| TELEOLOGICAL EXPLANATION | التيلولوجي، التفسير |
| TENDER- AND TOUGH-MINDED | الحالم والواقعي، ذوو التفكير |
| TERM | الحد |
| TESTIMONY | الشهادة |
| TEST OF TIME | اختبار الزمن |
| THALES | طاليس |
| THEODICY | الثيوديسية |
| THEOLOGY AND PHILOSOPHY | اللاهوت، علم، والفلسفة |
| THEOPHRASTUS | ثيوفراستس |
| THEOREM | المبرهنة |
| THEORY | النظرية |
| THEOSOPHY | الثيوصوفية |
| THING-IN-ITSELF | الشيء في ذاته |
| THINGS | الأشياء |
| THINKING | التفكير |
| THINKING CAUSES | الفكرية، الأسباب |
| THIRD MAN ARGUMENT | الثالث، الرجل، برهان |
| THOMISM | التوماوية |
| THOMISM, ANALYTICAL | التوماوية التحليلية |
| THOMSON | تومسن |
| THOREAU | ثوريو |
| THOUGHT EXPERIMENTS | الذهنية، التجارب |
| TIME | الزمن |
| TIME PREFERENCE | الزمن، تفضيل |
| TIME-TRAVEL | الزمن، الترحل عبر |
| TO BE, THE VERB | الكينونة، فعل |
| TOKEN | النموذج العيني |
| TOLAND | تولاند |
| TOLERATION | التسامح الفكري |
| TONE | النبرة |
| TOPIC-NEUTRAL | الموضوع، المحايد من حيث |
| TRADITON | التقاليد |
| TRAGEDY | التراجيديا |
| TRANSCENDENTAL ANALYTIC | الترانسندنتالي، التحليل |
| TRANSCENDENTAL ARGUMENTS | الترانسندنتالي، البرهان |
| TRANSCENDENTALISM | الترانسندنتالية |
| TRANSITIVE RELATION | المتعدية، العلاقة |
| TRANSLATION, INDETERMINACY OF | الترجمة، لاتحددية |
| TRANSPOSITION | العكس الشرطي |
| TRANSVALUATION OF VALUES | تغيير تقويم القيم |
| TRAVERSAL OF THE INFINITE | طي اللامتناهي |

| | |
|---|---|
| TROTSKY | تروتسكي |
| TRUST | الثقة |
| TRUTH | الصدق |
| TRUTH CONDITIONS | الصدق، شروط |
| TRUTH-FUNCTION | الصدقية، الدالة |
| TRUTH-TABLE | الصدق، جداول |
| TRYING | المحاولة |
| TUGENDHAT | توجندهات |
| TURING | تورنج |
| TURING MACHINE | تورنج، آلة |
| TWARDOWSKI | تواردسكي |
| TWIN EARTH | توأم الأرض |
| TYPES, THEORY OF | الأنماط، نظرية |

## U

| | |
|---|---|
| UGLINESS | القبح |
| UNAMUNO | يونامونو |
| UNCERTAINTY PRINCIPLE | اللاتيقن، مبدأ |
| UNCONSCIOUS AND SUBCOSCIOUS MIND | اللاواعي، ودون الواعي، العقل |
| UNDECIDABILITY | اللاحاسمية |
| UNDERSTANDING | الفهم |
| UNDISTRIBUTED MIDDLE | غير المستغرق، الحد الأوسط |
| UNIFORMITY OF NATURE | انتظام الطبيعة |
| UNION THEORY | الاتحاد، نظرية |
| UNITY OF SCIENCE, UNIFIED SCIENCE | وحدة العلم |
| UNIVERSALIZABILITY | للتعميم، القابلية |
| UNIVERSALIZABILITY, MORAL | للتعميم، القابلية، الأخلاقية |
| UNIVERSAL PROPOSITION | الكلية، القضية |
| UNIVERSALS | الكليات |
| UNLIKELY PHILOSOPHICAL PROPOSITIONS | غير محتملة، قضايا فلسفية |
| UNSATURATED EXPRESSION | غير المشبع، التعبير |
| UPANISHADS | يوبنيشادز |
| UTILITARIANISM | النفعية |
| UTILITY | النفع |
| UTOPIANISM | الطوباوية |

## V

| | |
|---|---|
| VAGUENESS | الغموض |
| VAGUE OBJECTS | الغامضة، المواضيع |
| VAIHINGER | فيهنجر |
| VALIDITY | السلامة |
| VALLA | فالا |
| VALUE | القيمة |

| | |
|---|---|
| VALUE, AESTHETIC | القيمة الجمالية |
| VAN FRAASSEN | فان فراسان |
| VARIABLE | المتغير |
| VARIABLE REALIZATION | تعين المتغير |
| VATTIMO | فاتيمو |
| VEDANTA | فيدانتا |
| VEGETARIANISM | النباتانية |
| VEIL OF PERCEPTION | حجاب الجهل |
| VEIL OF PERCEPTION | حجاب الإدراك الحسي |
| VERIFICATION PRINCIPLE | التحقق، مبدأ |
| VERISIMILITUDE | الرجحانية |
| VERITATIS SPLENDOR | فيريتاتس سبلندور |
| VICIOUS CIRCLE | المفرغة، الدائرة |
| VICIOUS-CIRCLE PRINCIPLE | المفرغة، الدائرة، مبدأ |
| VICO | فيكو |
| VIENNA CIRCLE | فينا، حلقة |
| VIOLENCE, POLITICAL | العنف السياسي |
| VIRTUES | الفضيلة |
| VIRTUES, DOXASTIC | الفضائل الرأيية |
| VIRTUOUS CIRCLE | الحميدة، الدائرة |
| VITALISM | الحيوية، النزعة |
| VITORIA | فيتوريا |
| VLASTOS | فيلاستوس |
| VOID | الفراغ |
| VOLITION | المشيئة |
| VOLTAIRE | فولتير |
| VOLUNTARISM, DOXASTIC | الطوعانية، الرأيية |
| VOLUNTARISM, ETHICAL | الطوعانية، الأخلاقية |
| VON WRIGHT | فون رايت |
| VORSTELLUNG | فورتستلنج |
| VOTING PARADOX | التصويت، مفارقة |
| VYGOTSKY | فيكوتسكي |

## W

| | |
|---|---|
| WALZER | وولزر |
| WANG, HAO WINCH | وانج هيو ونش |
| WANG YANG-MING | وانج يانج منج |
| WAR, JUST | الحرب العادلة |
| WAR AND PHILOSOPHY | الحرب والفلسفة |
| WARNOCK, G.J. | ورنك، ج. جي. |
| WARNOCK, MARY | ورنك، ماري |
| WATSON | واتسون |
| WATSUJI TETSURO | واتسوجي تتسورو |
| WEBER | فيبر |

| | |
|---|---|
| WEIL | ويل |
| WELFARISM | الرفاهانية |
| WELL-BEING | الرفاهة |
| WELL-FORMED FORMULA | الصياغات المفيدة |
| WELTANSCHAUUNG | ولتانشنج |
| WEYL'S PARADOX | ويل، مفارقة |
| WHEWELL | ويهل |
| WHITEHEAD | وايتهد |
| WHY | لماذا |
| WIGGINS | وجنز |
| WILL, THE | الإرادة |
| WILLIAMS | وليامز |
| WILL TO BELIEVE | إرادة الاعتقاد |
| WILL TO POWER | إرادة القوة |
| WILT CHAMBERLAIN ARGUMENT | ولت تشامبرلين، برهان |
| WINCH | ونشج |
| WISDOM | الحكمة |
| WISDOM, JOHN | وزدم، جون |
| WISSENSCHAFTSLEHRE | وتشنتشافسلهر |
| WITTGENSTEIN | فتنجشتين |
| WITTGENSTEINIANS | الفتجنشتانيون |
| WOLFF | ولف |
| WOLLHEIM | ويلهلم |
| WOLLSTIONECRAFT | وليستونكرافت |
| WOMEN IN PHILOSOPHY | النساء في الفلسفة |
| WORKER CONTROL | حكم العمال |
| WORLD-SOUL | العالم، نفس |
| WRIGHT, CHAUNCEY | رايت، تشونسي |
| WRIGHT, CRISPIN | رايت، كرسبن |
| WYCLIF | ويكلف |

## X

| | |
|---|---|
| XENOCRATES | اكسينوكراتس |
| XENOPHANES | اكسينوفان |

## Z

| | |
|---|---|
| ZEITGEIST | زايتجست |
| ZEN | زن |
| ZENO OF CITIUM | زينون الستيومي |
| ZENO OF ELEA | زينون الإيلي |
| ZOROASTRIANISM | الزرادشتية |